

Parte segunda *Sobre el concurso general de Dios*

Disputa XXV

Sobre el concurso de Dios con las causas segundas en todas sus acciones y efectos

1. Una vez establecida la libertad de nuestro arbitrio, debemos hablar, por una parte, del concurso general con el que Dios concurre con todas las causas segundas —y, por ello, con el libre arbitrio— en todas sus acciones y efectos y, por otra parte, del concurso particular con el que Dios ayuda con medios divinos a nuestro arbitrio en sus obras sobrenaturales. Ciertamente, estos dos géneros de concurso divino difieren en gran medida entre sí y no afectan a nuestro arbitrio de la misma manera. Si desconociéramos el modo de actuar de ambos concursos, no podríamos saber de qué manera permanecen a salvo tanto la libertad de nuestro arbitrio en su obrar natural y sobrenatural, como la contingencia de las cosas, siendo esta contingencia algo que vamos a demostrar junto con la libertad de nuestro arbitrio; asimismo, tampoco sabríamos conciliar esta libertad de arbitrio con la gracia, presciencia, voluntad, providencia, predestinación y reprobación divinas. Finalmente, el conocimiento y la explicación de gran número de cuestiones importantísimas depende del conocimiento del modo de actuar de ambos concursos.

2. Así pues, comenzando por el primer género de concurso, en primer lugar⁶⁰², vamos a referirnos al concurso general de Dios con todas las causas segundas. Luego⁶⁰³ hablaremos de este mismo concurso en las acciones y efectos naturales del libre arbitrio. Más adelante⁶⁰⁴, conforme al modo de este concurso, demostraremos que somos nosotros por medio de nuestro libre arbitrio, y no Dios, la causa de nuestros pecados. Finalmente⁶⁰⁵, examinaremos si, en caso de que Dios actuase por necesidad de naturaleza y concurriese con el libre arbitrio y con las demás causas segundas con el mismo modo de concurso general con que ahora influye, permanecería a salvo o no la contingencia de las cosas.

3. En lo que respecta a esta disputa, además de algunos autores a los que menciona Santo Tomás (*Summa Theologica*, I, q. 105, art. 5; *In II*, dist. 1, q.

(602) Cfr. disp. 25-28.

(603) Cfr. disp. 29 y 30.

(604) Cfr. disp. 31-34.

(605) Cfr. disp. 35.

1, art. 4; *De potentia*, q. 3, art. 7; *Contra gentes*, cap. 69), Gabriel Biel (*In IV*, dist. 1, q. 1, art. 1 y art. 3, dub. 2 y 3), siguiendo a Pedro de Ailly, defiende que las causas segundas no obran en absoluto, sino que sólo Dios produce en ellas su eficacia y todos sus efectos, del mismo modo que el fuego no calienta, ni el Sol ilumina sin que Dios produzca en ellos su eficacia y sus efectos. De ahí que, en la duda 3 citada, Gabriel Biel diga que las causas segundas no son propiamente causas, es decir, productoras de efectos; de este modo, afirma que tan sólo la causa primera es causa; por el contrario, las causas segundas sólo deberían denominarse «causas sin las cuales no», en la medida en que Dios sólo habría decidido producir sus efectos en presencia de ellas. También en el artículo 1 citado⁶⁰⁶, afirma —siguiendo a Pedro de Ailly— que cuando Dios produce el efecto junto con la causa segunda —como cuando produce el calor junto con el fuego— no concurre en menor medida que si concurriera ÉL solo en la producción del mismo efecto; es más, en tal caso su eficiencia sería mayor, porque no sólo produciría calor con un concurso que sería igual que si no hubiese fuego, sino que además haría que el fuego también fuese —aunque a su modo— causa del mismo calor.

4. Como confirmación de este parecer —con el que cree que encarece sobremanera la potencia divina—, recurre, en primer lugar, a I *Corintios*, XII, 6: «que obra todo en todos»; y, en segundo lugar, a II *Corintios*, III, 5: «No que por nosotros mismos seamos capaces de pensar cosa alguna, como propia nuestra, sino que nuestra capacidad viene de Dios».

5. Sin embargo, todos rechazan este parecer y con razón Santo Tomás (*In II Sententiarum*; *Contra gentes*, en el lugar citado⁶⁰⁷) lo llama idiota. ¿Puede haber algo más idiota que negar lo que evidencian la experiencia y los sentidos? En efecto, los sentidos ponen de manifiesto que las causas segundas realizan y ejercen sus operaciones.

Si esta opinión, como parecen pretender sus defensores, debe entenderse referida absolutamente a todas las causas, incluidas la voluntad y el libre arbitrio, entonces, sin lugar a dudas, no sólo contradice la experiencia en virtud de la cual cualquiera de nosotros experimenta en sí mismo que en su potestad está querer o no querer, sino que debe considerarse errónea a todas luces en materia de fe; pues suprime la libertad de nuestro arbitrio y elimina de nuestras obras toda razón de virtud y vicio, de mérito y demérito, de alabanza y vituperio, de premio y castigo. En efecto, si no es la voluntad la que obra, sino que Dios es el único que realiza en ella las operaciones buenas y malas, entonces pregunto: ¿qué libertad queda en ella? ¿O en virtud de qué pueden concedérsele mérito y alabanza o pecado y vituperio, por obrar de una u otra manera?

(606) *In IV*, dist. 1, q. 1, art. 1.

(607) *Cfr.* n. 3.

Aunque este parecer deba entenderse referido únicamente a las causas segundas que no están dotadas de libre arbitrio, sin lugar a dudas, es poco seguro en materia de fe.

Pero las Sagradas Escrituras atribuyen estas operaciones a las causas segundas de tal modo que dan a entender que en verdad son efectos de dichas causas. Así leemos en *Mateo*, IV, 28: «La tierra da el fruto por sí misma; primero hierba, luego espiga, &c. Y en *Lucas*, XXI, 29-30: «Mirad la higuera y todos los árboles: cuando ya echan brotes por sí mismos &». De ahí que San Agustín en *De civitate Dei* (lib. 7, cap. 30) diga: «Dios administra todo lo que ha creado de tal manera que permite que todo ello ejerza y obre sus propios movimientos»⁶⁰⁸.

6. Este parecer también se puede refutar con argumentos, porque si lo admitimos, las siguientes proposiciones serán falsas: el sol ilumina, el fuego calienta, &c.; pues no serían las causas segundas las que harían todo esto, sino que Dios les prestaría su eficacia; además, su consecuente se opone tanto al modo común de hablar, como al sentido común de los hombres. Como, según dice Aristóteles en *De coelo* (lib. 2, cap. 3), cada cosa existe en función de su operación⁶⁰⁹, entonces todo existiría en vano, porque las propias cosas no obrarían aquello para lo que han sido creadas, sino que Dios les prestaría su eficacia. Asimismo, como Dios podría hacer enfriar alguna cosa ante la presencia del fuego y hacer calentar otra ante la presencia del agua, y viceversa, así también, el fuego podría ser causa de enfriamiento y el agua de calentamiento, y viceversa. Más aún, como a partir de una piedra Dios podría crear un ángel u otra cosa, la piedra podría ser causa de creación, siendo esto totalmente absurdo, por mucho que Gabriel Biel lo admita. Añádase que lo que la experiencia pone de manifiesto, no debe negarse sin razones determinantes; pues bien, no sólo no hay ninguna razón determinante, sino tampoco probable, que persuada de que las cosas creadas en verdad no obran las acciones que la experiencia enseña que proceden de estas causas. Añádase también que si Dios puede realizar las operaciones de todas las cosas tanto por sí mismo, como por medio de las virtudes que confiere a las causas segundas, entonces su potencia resulta realzada en mayor medida que si sólo Él las puede realizar.

7. Por tanto, sobre el primer testimonio de San Pablo⁶¹⁰ debemos decir que está hablando de las operaciones de la gracia, como es evidente a todas luces, si se leen las palabras anteriores y posteriores; en efecto, estas operaciones dependen de Dios, pero también de nuestra cooperación.

8. Sobre el segundo testimonio⁶¹¹ debemos decir que San Pablo está hablando del pensamiento suficiente para que alguien sea ministro idóneo del Nuevo

(608) PL 41, 220.

(609) Bekker, 286^a8.

(610) *Cfr.* n. 4.

(611) *Cfr.* n. 4.

Testamento, como comprobará claramente quien lea el contexto del pasaje de San Pablo; pero para que esto se produzca, son necesarios la gracia y el concurso del Espíritu Santo. Aunque en ambos pasajes San Pablo hablase de operaciones naturales, no obstante, de ellos no se podría inferir nada contra nuestra tesis, porque todas estas operaciones proceden de Dios por su concurso universal, pero con nuestra cooperación simultánea.

9. El parecer de Durando (*In II*, dist. 1, q. 5) es totalmente opuesto al que acabamos de impugnar. Pues, según él, las causas segundas obran y producen sus efectos de tal modo que Dios no concurre con ellas con otro influjo que no sea conservando las naturalezas y las fuerzas que les ha conferido.

10. *Demostración: En primer lugar*: Se dice que los efectos de las causas segundas dependen de Dios por mediación de otras causas segundas; por tanto, no dependen inmediatamente de Dios, sino sólo de causas segundas; pues de Dios dependen de manera mediata en la medida en que, como causa primera, les confiere el ser y las fuerzas para obrar y las conserva en ellas.

11. *En segundo lugar*: Si Dios obrase de manera inmediata con las causas segundas en sus efectos —por ejemplo, con el fuego en la generación del fuego—, o bien obraría con la misma acción con que obra el fuego, o bien con otra. Pero no obra con la misma acción: primero, porque como esta acción no requiere una eficacia mayor que la que produce la especie del fuego, éste puede realizarla sin otro concurso de Dios, supuesta la conservación de la naturaleza y de la virtud activa del fuego, siendo así superfluo el concurso de Dios; segundo, porque una misma acción no puede proceder de dos agentes de tal modo que cada uno de ellos la realice de manera perfecta e inmediata, salvo que actúen a través de una misma virtud, a la manera en que el Padre y el Hijo inspiran al Espíritu Santo perfectamente y sin mediación ninguna, porque lo hacen a través de una misma fuerza inspirativa; pero la generación del fuego depende del fuego de manera perfecta y con inmediatez, porque esta generación no requiere más eficacia que la que produce la especie del propio fuego; por tanto, no puede depender al mismo tiempo de Dios, porque Dios y el fuego no actúan a través de una misma fuerza o potencia activa. Pero que Dios tampoco obra con una acción distinta de aquella con que obra el fuego, se demuestra así: primero, porque una de ellas sobraría; segundo, porque como las acciones se distinguen por sus términos y el término —o efecto producido— es idéntico, no pueden ser acciones distintas.

12. *En tercer lugar*: El orden de los agentes responde al orden de los fines; pero una sola cosa no puede tener dos fines inmediatos y perfectos; por tanto, tampoco puede tener dos agentes, salvo que hagan las veces de un solo agente perfecto, a la manera en que dos hombres que empujan una nave, forman un solo agente íntegro, suficiente y perfecto; así también, una misma cosa puede tener distintos fines parciales.

13. Muchos consideran que este parecer de Durando es erróneo, como Domingo de Soto en *In VIII libros Physicorum* (lib. 2, q. 4, concl. 1⁶¹²). Por mi parte, como mínimo, considero que es falso y poco seguro. Pues cuando San Pablo (*Hechos*, XVII, 18) explica que Dios no está lejos de nosotros, no sólo porque estamos en Él, sino también porque nos movemos en Él, sostiene claramente que Dios concurre de manera inmediata en todos nuestros movimientos; pues de un concurso y de una acción mediata no puede inferirse la presencia de su agente conforme a la sustancia de dicha acción. Asimismo, cuando el profeta regio (*Salmos*, CXXXVIII, 7-10) explica que adondequiera que alguien se retire, allí mismo estará Dios presente, porque la mano de Dios tiene que llevarlo y mantenerlo allí, también señala claramente que Dios concurre de modo inmediato en el movimiento local. En *Job*, X, 8, leemos: «Tus manos me formaron, me plasmaron»; y un poco más adelante: «¿No me vertiste como leche?»⁶¹³; en efecto, aquí los efectos de las causas segundas también se atribuyen a Dios como cooperador. Asimismo, en *Isaías*, XXVI, 12, leemos: «Señor, has obrado en nosotros todas nuestras obras»; y en *Sabiduría*, VIII, 1: «Se despliega vigorosamente de un confín al otro del mundo y gobierna de excelente manera el universo»; *Juan*, V, 17: «Mi Padre trabaja hasta ahora y yo también trabajo». Léase a San Agustín en *Super Genesim ad litteram* (lib. 4, cap. 12, y lib. 5, cap. 20) donde⁶¹⁴, siguiendo el pasaje citado de San Juan, enseña brillantemente que, el séptimo día, Dios descansó de toda su obra de la creación del mundo y de la producción de nuevas especies, pero de tal modo que nunca ha dejado de conservarlas y de cooperar con las causas segundas en sus efectos.

14. También podemos demostrar con argumentos que la opinión de Durando es falsa.

En primer lugar: Ningún efecto en absoluto puede producirse en la naturaleza, salvo que Dios, como causa eficiente, lo conserve con su influjo inmediato. En efecto, sería asombroso que el ángel y las demás substancias dependiesen de Dios de este modo —según hemos explicado en nuestros *Commentaria in primam Divi Thomae partem*, q. 8, art. 1, disp. 1— y, sin embargo, no lo hiciesen las acciones y otros accidentes que encontramos en ellos. Pues de aquí se seguiría que, en caso de que Dios quisiera eliminar las acciones y los accidentes, pero respetando las substancias, no le bastaría con sustraer el influjo con que los conserva, sino que tendría que aplicar alguna acción contraria; ahora bien, esto no puede decirse sin faltar a la verdad. En efecto, ¿qué acción contraria puede imaginarse, por ejemplo, para eliminar la luz del sol, respetando su substancia, pues no hay nada contrario a la luz, ni a la acción por la que procede de la substancia del sol? Ciertamente, salvo que mantengamos que la luz sólo puede eliminarse con la sustracción del influjo divino, será necesario sostener que Dios

(612) Ed. Duaci (1613), 168.

(613) *Job*, X, 10.

(614) *Cfr.* c. 12, n. 22-23; PL 34, 304s; lib. 5, cap. 20, n. 40-41, *ibid.*, 335s.

no puede eliminarla de ningún modo siempre que permanezca la substancia del sol. Por esta razón, hay que decir en sentido absoluto que toda la creación depende del influjo inmediato de la fuente de la que ha emanado. Pero como lo necesario para la conservación de algo también es necesario —y con mayor razón— para su primera producción, en consecuencia, las causas segundas no podrán producir nada en absoluto, si no interviene simultáneamente un influjo en acto e inmediato de la causa primera. De ahí que sólo la causa primera tenga la propiedad de no depender —en la producción y conservación de sus efectos— del influjo de ninguna otra causa; sin embargo, las demás causas —tanto en la producción, como en la conservación de sus efectos— dependen del auxilio y del influjo general de la causa primera.

15. *En segundo lugar*: Si Dios no cooperase con la causa segunda, no habría podido hacer que el fuego babilónico no quemara a aquellos tres jóvenes⁶¹⁵, salvo que se hubiese —por así decir— interpuesto, impidiendo su acción por medio de alguna acción contraria, o rodeando a los jóvenes de algo que impidiera que se quemaran, o confiriéndoles alguna cualidad que imposibilitase que el fuego imprimiera en ellos su acción. Por tanto, puesto que esto deroga tanto la potencia divina, como la sujeción suprema en virtud de la cual todas las cosas acatan y obedecen a esta potencia, tendremos que decir que Dios coopera con las causas segundas y que el fuego no quemó a aquellos jóvenes sólo por una razón, a saber, porque Dios no concurrió con el fuego en su acción.

16. *Al primer argumento*⁶¹⁶: Debemos decir que suele afirmarse que los efectos de las causas segundas proceden de Dios por mediación de otras causas segundas, pero no en la medida en que Dios obra por medio de su concurso universal, sino en la medida en que, como productor, obra a través de ellas como si fueran —por así decir— asistentes e instrumentos que han recibido de Él la virtud de actuar.

17. *Al segundo argumento*: Su incorrección se hará evidente con lo que digamos en nuestra siguiente disputa. Por el momento, debemos decir que Dios obra con una única acción, que, en cuanto procedente de Él, se denomina «acción de Dios» y «concurso universal de Dios», pero que, en tanto que procede del fuego, se denomina «acción y concurso del fuego»; no obstante, la acción calorífica procede del fuego y no de Dios, salvo a través de la determinación del fuego que concurre simultáneamente en esta acción.

18. *A la primera demostración*⁶¹⁷: Debemos negar que esa acción no supere la virtud del fuego, si se produce sin el concurso universal y coadyuvante de Dios.

(615) *Daniel*, III.

(616) *Cfr.* n. 10.

(617) *Cfr.* n. 11.

Pues actuar sin recibir ayuda es propio de Dios y esto supera toda virtud creada, porque tanto la naturaleza, como la operación de toda virtud creada, dependen de otra cosa; en efecto, como ya hemos dicho⁶¹⁸, todos los efectos dependen de Dios de tal modo que, una vez producidos, de ninguna manera pueden durar, salvo que Dios los conserve con su influjo.

19. *A la segunda demostración*⁶¹⁹: Debemos decir que esa acción no procede del fuego de modo total y perfecto, si hablamos en términos absolutos de una causa total, porque en parte procede del fuego y en parte de Dios; no obstante, procede íntegramente y en su totalidad de cada uno de ellos en su orden, a saber, del fuego en orden de causa particular y de Dios en orden de causa primera universal, como explicaremos en la siguiente disputa⁶²⁰.

20. *Al tercer argumento*⁶²¹: Debemos decir que Dios y la causa segunda forman un agente único y absolutamente perfecto en relación al efecto a producir, aunque cada uno de ellos sea perfecto en su orden, como explicaremos en la siguiente disputa; de este modo, no hay ningún inconveniente en que dos agentes concurren simultáneamente en una misma acción, como el propio Durando afirma.

Disputa XXVI

¿Influye el concurso general de Dios sobre las causas de tal modo que éstas actúan tras ser movidas por Él o es un concurso inmediato a las causas que influye sobre sus efectos y acciones naturales?

1. Según enseña Santo Tomás en su *Summa Theologica* (I, q. 105, art. 5), decimos que Dios obra con las causas segundas de dos modos. *Primero*: confiriéndoles la virtud de obrar y conservándolas en acto, como dice Durando. *Segundo*: moviéndolas a obrar de tal manera que, en cierto modo, aplica a la obra sus formas y virtudes, al igual que el artesano aplica el hacha para cortar; la razón de esto, según Santo Tomás, es la siguiente: siempre que hay muchos agentes ordenados entre sí, el segundo actúa en virtud del primero de tal modo que éste lo mueve a obrar.

2. Pero hay dos razones por las que esta doctrina de Santo Tomás me resulta dificultosa.

Primera: No sé qué cosas son esta moción y esta aplicación sobre las causas segundas a través de las cuales Dios mueve y aplica a obrar a las causas segundas;

(618) Cfr. n. 14.

(619) Cfr. n. 11.

(620) Cfr. disp. 26, n. 15; disp. 27, n. 37-39.

(621) Cfr. n. 12.

más bien, pienso que el fuego, sin experimentar cambio alguno, produce calor en el agua que se le acerca. Pues hay dos géneros de instrumentos. En primer lugar, hay instrumentos que carecen de la virtud íntegra de obrar, como son los instrumentos del artesano. Estos instrumentos necesitan de la moción y de la aplicación de otro agente para que puedan producir algo. Ciertamente, aunque el zapapico sea duro y puntiagudo —lo que lo hace apto para cortar—, sin embargo, como su capacidad no basta para producir este efecto, necesita de una moción sobreañadida que le confiera la fuerza y el impulso necesarios para cortar y que lo dirija hacia las diversas partes del leño de tal modo que produzca un artefacto según las reglas del arte.

En segundo lugar, hay otro tipo de instrumentos, que poseen la virtud íntegra de obrar —como la semilla con independencia de lo que la haya generado— o que son la propia virtud íntegra, como el calor del fuego y las demás virtudes naturales. Si estos instrumentos se unen de modo apropiado, no necesitan de la moción y la aplicación sobreañadida de las causas principales. Pues cuando la semilla obra, no la mueve lo que la ha generado y de lo cual es instrumento, porque podría suceder que lo que la ha generado ya no exista. Asimismo, cuando el calor del fuego calienta el agua, no se aplica a calentar, ni recibe moción alguna del fuego en el que está y del que es instrumento, sino que produce calor por sí mismo, sin recibir otra moción. Por este motivo, sostengo abiertamente que me resultan muy difíciles de entender la moción y la aplicación que Santo Tomás reclama para las causas segundas.

3. Francisco Silvestre de Ferrara, en sus comentarios al *Contra gentes* (lib. 3, cap. 70) de Santo Tomás, dice que esta aplicación es una eficacia en las causas segundas que sería como el ser intencional de la virtud divina, del mismo modo que cuando decimos que las especies de los colores a la vista representan la intencionalidad de los colores; esta eficacia, según dice, es algo sobreañadido a las virtudes de las causas segundas y permanece en ellas tanto tiempo como éstas realicen sus operaciones; pero el Ferrariense piensa que, en cuanto cesan, esta eficacia también desaparece de inmediato. Sin embargo, esto es una pura ficción, no se apoya en ninguna razón y multiplica las cosas en vano.

4. *Segunda*: Según Santo Tomás, Dios no concurre inmediatamente por intermediación de supuesto en las acciones y efectos de las causas segundas, sino tan sólo mediatamente, es decir, por mediación de las causas segundas. En efecto, tanto las virtudes de las causas segundas que Dios confiere y conserva, como su moción y aplicación, están ya en las propias causas segundas. Por este motivo, si Dios sólo concurre de estas dos maneras, entonces no influye inmediatamente por intermediación de supuesto sobre los actos y efectos de las causas segundas. Aunque el Ferrariense admita esto en el lugar citado, sin embargo, lo que hemos dicho en esta disputa y en la anterior contra el parecer de Durando, demuestra con toda claridad lo contrario, como vamos a explicar.

5. Así pues, debemos decir que Dios concurre inmediatamente —por intermediación de supuesto— con las causas segundas en sus operaciones y efectos de tal manera que, al igual que la causa segunda realiza inmediatamente su operación y, por medio de ella, produce su efecto o fin, así también, a través de su concurso general Dios influye inmediatamente con la causa segunda sobre la misma operación y, por medio de esta operación o acción, produce el efecto o fin de la causa segunda. Por esta razón, el concurso general de Dios no es un influjo sobre la causa segunda —es decir, como si la causa segunda obrara y produjera su efecto tras ser movida anteriormente por Él—, sino que es un influjo inmediato junto con la causa sobre la acción y el efecto de ésta.

Pero a pesar del pasaje citado⁶²², es posible que Santo Tomás no disienta de nosotros. Pues Cayetano, que respeta el modo de hablar de Santo Tomás, explica su parecer y el del Aquinate en este artículo décimo tercero dando a entender exactamente lo mismo que nosotros, como veremos en la disputa trigésima cuarta⁶²³. Incluso Escoto, que parece oponerse a nuestro parecer con mayor claridad, en sus *In IV Sent.* dice exactamente lo mismo que nosotros, como evidencian unas palabras suyas que citaremos en la disputa trigésima cuarta.

Pronto explicaremos⁶²⁴ cómo es este influjo y por qué no es superfluo para la causa segunda. Pero antes demostremos lo que hemos dicho.

6. *En primer lugar*: Según hemos dicho⁶²⁵, el fuego, que es en sí mismo inmutable, calienta el agua que se le acerca; pero nadie entenderá con qué moción Dios tendría que mover y aplicar de nuevo el fuego mientras calienta el agua; pues esta moción no es necesaria⁶²⁶. Pero como no hay ninguna moción o acción por las que pueda producirse un efecto que realmente difiera de dicha acción y como no es concebible otro efecto de esta moción y aplicación que no sea una cualidad, por todo ello, debemos admitir que, siempre que el fuego calienta, junto con esta moción Dios produce en él cierta cualidad; ahora bien, esto parece improbable⁶²⁷. Añádase que si, para toda acción, el fuego necesita esta moción y aplicación previas, entonces las mociones con que Dios mueve el fuego y lo aplica simultáneamente a cada uno de los calentamientos que emanan de él, serán tantas cuantos sean los cambios de todo lo que se le acerque y sea calentado por él; ahora bien, esto parece improbable⁶²⁸. El mismo argumento puede aplicarse a cualquier otra causa segunda semejante.

7. *En segundo lugar*: Puesto que con el primer argumento con que, en la disputa anterior⁶²⁹, hemos impugnado el parecer de Durando, hemos demostrado

(622) *Summa Theologica*, 1, q. 105, art. 5.

(623) *Cfr.* n. 7.

(624) *Cfr.* n. 11.

(625) *Cfr.* n. 2.

(626) *Cfr.* disp. 27, n. 11-19.

(627) *Cfr.* disp. 27, n. 20-24.

(628) *Cfr.* disp. 27, n. 25-30.

(629) *Cfr.* n. 14.

bien a las claras que el concurso general de Dios es necesario para toda acción y efecto de la causa segunda —porque la conservación de toda cosa creada depende del influjo inmediato de Dios, siendo mucho más necesario lo que se requiere para la primera producción de algo que lo requerido para su conservación—, por consiguiente, la necesidad del concurso general de Dios con la causa segunda para todas sus acciones y efectos, se debe a la indigencia por la que la acción y el efecto —durante todo el tiempo que duren— necesitan continuamente del influjo de Dios sobre la causa segunda, incluso una vez que ha cesado el influjo de la causa segunda. Por tanto, el concurso general de Dios con las causas segundas no es inmediato sobre las propias causas y mediato a través de las causas en sus acciones y efectos, sino que es inmediato —por intermediación de supuesto— en sus propias acciones y efectos.

8. *En tercer lugar*: Como es innegable que, para que cualquier efecto de una causa segunda pueda conservarse, necesita del influjo inmediato de Dios sobre él —también lo necesita una vez que ha cesado el influjo de la causa segunda e incluso en mayor medida para producirse de nuevo—, en consecuencia, o bien debe suceder que el concurso general de Dios en las acciones y efectos de las causas segundas, no sea un influjo sobre las causas, sino un influjo inmediato con las causas sobre sus acciones y efectos —como intentamos demostrar— o bien habremos de afirmar que Dios influye en la producción de cualquier efecto con un concurso general doble, a saber, con un concurso inmediato influye sobre la causa y a través de ella sobre el efecto y con un concurso inmediato influye sobre el efecto, siendo esto algo que nadie ha defendido.

9. *En cuarto lugar*: Si el concurso general de Dios con las causas segundas fuese un influjo sobre las propias causas a través del cual las moviese, las aplicase y las hiciese más capaces de obrar, como este influjo sobre la causa segunda y todo lo que produjese en ella, sería algo creado y coadyuvaría con la propia eficacia de la causa —por ejemplo, cuando el fuego produce calor en el agua, no es menos causa segunda que la propia eficacia del fuego para calentar, por lo que no necesita de otro concurso de Dios en menor medida que la eficacia del fuego, porque necesitar del concurso general de Dios para obrar, es algo común a todas las causas segundas, incluidas las sobrenaturales, sin excepción alguna—, entonces o bien habríamos de admitir que, en estos concursos, el proceso sería infinito y, en consecuencia, no podría producirse ningún efecto, o bien habríamos de admitir que el concurso general de Dios no sería un influjo sobre la causa, sino un influjo inmediato con la causa sobre su acción y sobre su efecto⁶³⁰.

10. *Finalmente*: Los testimonios de las Sagradas Escrituras con que, en la disputa anterior, hemos demostrado contra Durando que hay que admitir la existencia de un concurso general de Dios con las causas segundas, sin duda,

(630) *Cfr.* disp. 27, n. 31-35.

parecen referirse a un influjo inmediato de Dios sobre las acciones y efectos de estas causas⁶³¹.

11. Pero ninguno de los dos influjos de Dios sobre la causa segunda —a saber, general y particular— es superfluo.

En efecto, con su concurso general Dios influye como causa universal con un influjo indiferente sobre acciones y efectos distintos, siendo este influjo determinado —en relación al género de estas acciones y efectos— por el influjo particular de las causas segundas, que difiere en función de la diversidad de cada virtud para actuar; si esta causa es libre, entonces en su propia potestad estará influir de tal modo que se produzca una acción antes que otra —por ejemplo, querer algo en vez de rechazarlo, andar en vez de estar sentado, producir un efecto en vez de otro, es decir, un artefacto en vez de otro— o incluso suspender totalmente su influjo para que no se produzca ninguna acción. Así el concurso general de Dios resulta determinado por el concurso particular de las causas segundas del mismo modo que el influjo del sol —que también es universal— resulta determinado por el influjo del hombre para producir otro hombre y por el influjo del caballo para la procreación de otro caballo; pues el sol y el hombre generan a otro hombre, como dice Aristóteles en su *Física*, lib. II⁶³², y del mismo modo el sol y el caballo generan a otro caballo.

12. Del mismo modo que para la procreación de un caballo no basta el influjo del sol sin el influjo de otro caballo —ni el influjo del caballo sin el influjo del sol—, tampoco el influjo de Dios a través tan sólo de su concurso universal basta para producir ningún efecto sin un influjo particular de la causa segunda que lo determine; a su vez, tampoco basta el influjo particular de la causa segunda sin el influjo de Dios por medio del concurso universal que la asiste y que Dios ha decidido por ley ordinaria no denegar nunca. Es más, estos dos influjos se necesitan mutuamente, porque ninguno de ellos influye sin el otro sobre la acción o producción de cualquier efecto. Sin embargo, no son dos acciones, sino tan sólo una, a la que denominamos «concurso general de Dios», en tanto que procede de Dios, o «concurso —es decir, influjo— del fuego», en tanto que procede del fuego que calienta.

Que esta acción sea de una especie —es decir, que sea un calentamiento y no un enfriamiento— no se debe al concurso universal de Dios —aunque, considerada en relación a Dios, esta acción no se produciría sin su concurso universal—, sino al fuego en virtud de cuya eficacia —con la cooperación de Dios— esta acción reviste la especie de un calentamiento; es decir, la especie de esta acción se debe al influjo o concurso particular del fuego. Pues si Dios influye del mismo modo y el agua concurre con Él de la misma manera que el fuego, se producirá un enfriamiento y no un calentamiento; así pues, en función de la diversidad de

(631) Cfr. disp. 28, n. 5-7.

(632) Bekker, 194b13.

uno u otro agente concurrente, la especie de la acción será una u otra en virtud de la determinación del agente particular sobre el concurso universal de Dios y en virtud de su eficacia e influjo particulares sobre sus acciones y efectos propios y peculiares.

Esto mismo sucede en el caso de la procreación de un caballo por parte del sol y de otro caballo. Pues decimos que, en la medida en que una y la misma procreación procede del sol, es un influjo del sol y una acción en virtud de la cual el sol —como causa universal— procrea un caballo; pero en la medida en que esta procreación procede de otro caballo por la eficacia de su semen con independencia del propio caballo, decimos que es un influjo y una acción en virtud de los cuales el caballo —como causa particular— procrea a su hijo. Sin embargo, esta acción no es una procreación de un caballo por proceder del sol y recibir el influjo del sol, porque si el sol influye del mismo modo, pero es un león el que concurre y no un caballo, entonces tendremos la procreación de un león, difiriendo en especie esta acción de la procreación de un caballo; ahora bien, tendríamos procreación de un caballo en el caso de que esta acción se produjese por influjo de otro caballo. En efecto, es propio de la causa particular determinar siempre el influjo de la causa universal en la especie de su acción y de su efecto, siempre que la causa universal concorra como causa universal y no como particular. Pues cuando Dios produce Él solo y por sí mismo algún efecto o hace que, por su concurso particular, sea de otra especie —siendo así como suele hacer que nuestras obras sean sobrenaturales y dirigidas hacia la vida eterna—, no influye como causa universal, sino como causa particular de sus efectos.

Así pues, como el concurso general de Dios y el concurso particular de la causa segunda se necesitan para que cada uno de ellos pueda producirse, en consecuencia, del mismo modo que, en cuanto Dios deja de influir con su concurso universal —como hizo con el fuego babilónico, para que no quemara a los tres jóvenes, y como hizo con los ojos de aquellos de los que Jesús se ocultó para salir del templo⁶³³—, de inmediato cesa el influjo y la acción de la causa segunda, así también, en cuanto la causa segunda deja de influir con su concurso particular, también cesa el influjo divino y no se produce ninguna acción.

13. Pero el concurso general de Dios y el concurso general del sol no sólo difieren en que, como el primero procede de una causa universalísima, es mucho más universal y se extiende a muchos más efectos que el concurso del sol, sino también en que del sol parte la luz u otras cualidades semejantes y ocultas que, por sí mismas o por el calor debido a la intervención de la luz en la procreación —por ejemplo, del hombre o del caballo—, ayudan a la eficacia del semen y con ella disponen la materia tal como se requiere para la introducción de la forma. Finalmente, también la procreación —es decir, la introducción de la forma substancial— y la alteración previa proceden simultáneamente y de modo eficaz de la virtud del semen y del sol, como ya hemos explicado; sin embargo, el

(633) *Juan*, VIII, 59.

concurso general de Dios con las causas segundas aparece de manera inmediata en cada una de sus operaciones; pero este concurso es indiferente; por ello, en función de la diversidad de las causas segundas cooperantes, se producen acciones y efectos distintos.

14. Para que se entienda mejor cómo es en sí el concurso general y cómo emana de Dios Óptimo Máximo, conviene tener en cuenta que Dios es causa libre y que la determinación eterna de la voluntad divina —tanto en relación al tiempo y al espacio, como a la cantidad y al modo de influjo— con objeto de que su concurso se acomode a la producción de las distintas cosas y de que este concurso se baste él solo, si es grande, para producir las cosas o, si no lo es tanto, para ayudar a las causas segundas —en consecuencia, este concurso será tal que emanará, si estas causas influyen simultáneamente, pero no lo hará, si dejan de influir o ni siquiera llegan a hacerlo—, como digo, esta determinación de la voluntad divina o la propia voluntad divina determinada libremente de este modo, será causa y principio de las cosas del que procederá de manera inmediata el influjo o la acción divina, como explicamos en nuestros *Commentaria in primam Divi Thomae partem*, q. 25. En efecto, sin que Dios padezca mutación alguna, ni sombra de cambio, cuando llega el momento en que, según ha establecido desde la eternidad por la libre determinación de su voluntad, decide crear las cosas y hacer o ayudar a una cosa u otra en uno o en otro lugar de una manera o de otra, del propio acto de la voluntad divina determinado sin necesidad de otro mandato o aplicación de otra fuerza ejecutora divina se siguen —como si de un principio eficiente e inmediato se tratara— el influjo y la acción de Dios sobre las cosas externas en un lugar antes que en otro, con objeto de crear una cosa u otra antes que una tercera y hacer las cosas o ayudar de uno u otro modo. Pues Él mismo, con determinación y decreto eterno, habló y el mundo surgió, ordenó y apareció su creación; de la misma manera, en el cielo y en la tierra, en el mar y en todos los abismos, hizo todo lo que quiso y como quiso. En efecto, la medida de la potencia divina es la voluntad libre de Dios, que no sólo es principio inmediato del influjo divino, sino que también es el tiempo y el espacio en los que su influjo fluye y en los que le prescribe cantidad y modo, dependiendo este fluir de dicha prescripción.

Del mismo modo que Dios, que no sólo posee potencia infinita, sino también omnipotencia absoluta, no obra sin ponerse límites, ni hace todo lo que puede —pues si lo hiciese, influiría por necesidad de naturaleza, siendo esto contradictorio—, sino que, con determinación eterna y libre de su voluntad, prescribe según su arbitrio el influjo que va a comunicar en momentos fijados de antemano —siendo este influjo múltiple y variado, aunque siempre finito, y en un momento mayor y en otro menor, conforme lo exija la naturaleza de cada una de las cosas que se van a producir, porque la existencia del ángel requiere una cosa, la del cielo, el sol y los distintos astros requiere otra, la del hombre y los distintos animales otra y las demás cosas otra—, así también, viendo que las causas segundas a las que ha decidido conferir distintas fuerzas para obrar, no

pueden hacer nada en absoluto, salvo que Él influya junto con ellas sobre sus operaciones y efectos, decide con voluntad eterna acomodar y —por así decir— atemperar su influjo y conferirles auxilio y ayuda de tal modo que no produzca Él solo ante la presencia de estas causas sus acciones y efectos, sino que les deja lugar e influjo para que realicen sus propias operaciones y efectos, lo que redundaría en dignidad de las criaturas; además, Dios también remedia la debilidad que las causas segundas muestran tanto en relación a la producción como a la conservación de sus efectos, por medio de un influjo común a todas las cosas, que puede limitarse y desaparecer —por ello, lo denominamos «concurso general de Dios»— en función de la diversidad de los concursos de las causas segundas en sus distintas operaciones. Por este motivo, Dios ha decidido con voluntad eterna estar a disposición de todas las causas segundas por medio de su concurso general de tal modo que, siempre que las causas segundas cooperen —ya sea por necesidad de naturaleza, ya sea por propia voluntad y con libertad—, reciban este influjo por determinación de su voluntad libre, de manera continuada y por ley ordinaria, como si la propia causa influyese por necesidad de naturaleza; de aquí tan sólo debemos exceptuar algunos casos en los que, con presciencia de todos los futuros y con la misma determinación eterna de su voluntad, Dios decide suspender su concurso y denegárselo de modo milagroso a las causas segundas en razón de algún fin más alto.

15. Por cuanto hemos dicho, es fácil entender que —si decimos que una causa total comprende toda causa necesaria para una acción, ya sea universal, ya sea particular—, por medio de su concurso universal con las causas segundas, Dios forma una sola causa total reuniendo varias causas que son parciales con respecto a cada uno de los efectos, de tal manera que ni Dios —sólo con su concurso universal— sin las causas segundas, ni las causas segundas sin el concurso universal de Dios, se bastan para producir el efecto. Sin embargo, cuando decimos que ni Dios con su concurso universal, ni las causas segundas, son causas totales, sino causas parciales de los efectos, debe entenderse que estamos hablando —como suele decirse— de parcialidad de causa y no de parcialidad de efecto. Pues la totalidad del efecto se debe tanto a Dios como a las causas segundas; ahora bien, no se debe a Dios ni a las causas segundas como causas totales, sino como causas parciales que al mismo tiempo exigen el concurso y el influjo de la otra causa del mismo modo que, cuando dos hombres empujan una embarcación, este movimiento en su totalidad procede de cada uno de ellos, pero no como causas totales del movimiento, porque cualquiera de ellos produce al mismo tiempo con el otro todas y cada una de las partes del mismo movimiento. Pero si no hablamos de causa total o íntegra en términos absolutos, sino en algún grado de causa, entonces con su concurso universal Dios es causa total en grado de causa universalísima, porque ninguna otra causa concurre con Él en un grado tal de causalidad. Del mismo modo, distintas causas segundas pueden ser causas totales de un mismo efecto, cada una de ellas en su grado, como el sol y el

caballo en la procreación de otro caballo: el sol como causa universal y el caballo como causa particular⁶³⁴.

16. Además, por todo lo que hemos dicho, también es fácil entender que, cuando las causas están subordinadas entre sí de tal modo que unas son más universales, otras menos universales y otras particulares, no es necesario que la superior en este orden mueva siempre a la inferior —aunque entre sí mantengan un orden esencial y su dependencia sea mutua en la producción de algún efecto—, sino que basta con que influyan con inmediatez sobre este efecto.

Disputa XXVII *Apéndice de la disputa anterior*

1. Tras la primera edición de esta *Concordia* no ha faltado quien⁶³⁵, a pesar de haber copiado en gran parte nuestra doctrina sobre este tema y haberla acomodado a la suya, sin embargo, impugna algunos puntos de nuestra doctrina y disiente en lo que a continuación vamos a señalar.

2. Comencemos diciendo que, por regla general, en toda acción natural que no es moralmente mala —tanto si es obra del libre arbitrio, como si lo es de otro agente natural—, este autor distingue un doble concurso o influjo general de Dios: un concurso⁶³⁶ por medio del cual influye con inmediatez —por intermediación de supuesto— sobre la acción y sobre el efecto —por ejemplo, por una parte, influye sobre el calentamiento en virtud del cual el fuego calienta el agua y, por otra parte, influye sobre el propio calor que el fuego induce en ella, porque, según dice, la presencia de Dios es ubicua—; y otro concurso por medio del cual influye con inmediatez sobre el propio agente y lo aplica a obrar, siendo así como influye sobre el fuego para que caliente⁶³⁷. Si no me engaño, multiplica los concursos generales y los influjos inmediatos de Dios más allá de lo verosímil; de este modo, en las acciones que no son moralmente malas, introduce y defiende unas predefiniciones de Dios tales que suponen un perjuicio —y no pequeño— para la libertad de arbitrio; sobre esta cuestión nos extenderemos en nuestra última disputa⁶³⁸.

3. He dicho que, por regla general, en toda acción natural que no es mala distingue un doble concurso o influjo general, porque del mismo modo que niega la predefinición de Dios en las acciones del libre arbitrio moralmente malas —es

(634) *Cfr.* disp. 27, n. 37-40.

(635) Francisco Zumel, *In I Divi Thomae partem Commentaria*, ed. 2, q. 8, art. 1, disp. 2 (Salmanticae 1590, 175a-180a).

(636) *Ibid.*, 171^a, concl. 2.

(637) *Ibid.*, 177^a, concl. 1.

(638) *Cfr.* disp. 53.

decir, pecaminosas—, así también, en algún pasaje de la misma obra⁶³⁹—copiando lo que nosotros decimos—, niega un concurso general por medio del cual Dios aplique y mueva a nuestro arbitrio a realizar estas acciones y se muestra de acuerdo con nosotros en que el pecado—incluso considerado materialmente— no debe atribuirse a Dios como causa, porque esta acción no constituye un elemento material de pecado en la medida en que Dios influye sobre ella con inmediatez y por medio de un concurso general en virtud de cuya indiferencia puede seguirse esta acción u otra muy distinta; pues esta acción sólo supone que el propio arbitrio influye sobre ella con su influjo particular y la determina en su ser como acción contraria a la ley de Dios y, por ello, como pecado en sentido material; pero Dios no aplica, ni mueve el libre arbitrio para que influya de este modo, ni lo quiere, sino que únicamente lo permite, como define el Concilio de Trento (ses. 6, can. 6⁶⁴⁰); ahora bien, Dios querría que no influyera así, si esto no dependiese del propio arbitrio en virtud de su libertad.

4. Pero que los concursos generales o influjos que este autor distingue en todas las acciones naturales que no son moralmente malas, sean en sí diversos y acciones distintas procedentes de manera inmediata de Dios, es algo evidente por lo que vamos a decir, a saber, el influjo inmediato de Dios sobre la acción y el efecto —es decir, sobre el calentamiento por medio del cual el fuego calienta el agua y sobre el calor que el fuego induce en el agua— no está en el fuego como sujeto, sino en el agua que recibe el calentamiento, como admite este autor correctamente. Sobre este influjo o concurso universal de Dios, afirma correctamente —al igual que nosotros— que no es una acción que difiera de la acción de la causa segunda, sino que ambas son una sola y la misma acción, a la que, en tanto que procedente de Dios, denominamos «concurso general de Dios» y, en tanto que procedente del fuego, denominamos «concurso particular del fuego», en virtud del cual se determina la especie de esta acción. Sin embargo, el otro influjo o concurso universal de Dios —por medio del cual, según este autor, Dios aplica y mueve el fuego con inmediatez para que caliente, del mismo modo que el artesano aplica y mueve los instrumentos de su arte para construir artefactos— estaría en el fuego como sujeto y bajo ningún concepto podría decirse de esta acción que es la misma acción que el agua recibe del fuego, ni que por medio del influjo del fuego se determina la especie de esta acción. Por tanto, este autor se contradice un poco; en efecto, respondiendo a nuestro tercer argumento⁶⁴¹ —que él mismo presenta como segundo y algo cambiado con respecto al nuestro—, niega que, según su parecer, deba admitirse un doble concurso o influjo universal de Dios sobre la acción de la causa segunda, a saber: uno inmediato sobre la causa y, a través de la causa, sobre la acción y el efecto; y otro inmediato sobre la acción y el efecto.

(639) *Ibid.*, q. 22, art. 4, disp. únic., concl. 4, 610b (de praefinitione); y concl. 5, 612^a (de concursu).

(640) Mansi 33, 40.

(641) *Cfr.* disp. 26, n. 8.

5. Además de lo que hemos dicho en la disputa anterior, podemos impugnar el parecer de este autor, porque —contrariamente a la opinión de todo el mundo— multiplica los concursos generales y los influjos o acciones inmediatas de Dios sobre las acciones de las causas segundas que no son moralmente malas e, igualmente, porque —acudiendo a nuestros argumentos— pretende relacionar nuestro parecer sobre el concurso general de Dios con el parecer de quienes sostienen que el concurso general divino es un influjo que Dios confiere a la causa segunda para que se mueva y se aplique a obrar.

6. Así también, debemos impugnarlo, porque, cuando se habla de «concurso general de Dios», todos entienden que este sintagma se refiere al influjo de Dios, que es totalmente necesario para todas las acciones de la causa segunda, incluidas las pecaminosas. Por este motivo, como este autor sólo admite como necesario para las acciones pecaminosas el influjo inmediato de Dios sobre la acción y sobre el efecto de aquel que, con el concurso particular de su libre arbitrio, determina la especie de la acción y la materia del pecado —negando así el otro influjo, en virtud del cual la causa se movería y se aplicaría a la acción—, en consecuencia, debemos deducir que el único concurso general existente es el que nosotros defendemos, porque el otro concurso, en virtud del cual las causas se moverían y se aplicarían a obrar, es falso y totalmente innecesario.

7. También debemos impugnarlo, porque del mismo modo que el libre arbitrio, sin previa moción y aplicación de Dios, puede otorgar su asentimiento al concúbito con una mujer sin que medien lazos matrimoniales e, igualmente, a la muerte de alguien sin que medie causa justa de querella, como admite este autor, porque estas acciones serían pecaminosas, así también, podría otorgar estos mismos asentimientos, si mediasen lazos matrimoniales con esa mujer o si mediase causa justa de querella —y, en consecuencia, si estos actos fueran moralmente buenos—, como más adelante⁶⁴² explicaremos, porque en términos naturales estos actos serían idénticos y las mismas fuerzas servirían para realizarlos, variando tan sólo las circunstancias que hacen que sean distintos en términos morales, como también diremos más adelante. Por este motivo, para obrar bien moralmente, el libre arbitrio no necesita que un concurso general previo lo mueva y lo aplique a obrar; y mucho menos necesitan de este concurso las causas naturales que no son libres y que, por su propia naturaleza, están totalmente determinadas a realizar sus operaciones como lo hacen. Por tanto, es falso y totalmente innecesario este concurso general de Dios con las causas segundas, pues basta con el que nosotros defendemos, que es absolutamente necesario para todas las acciones en general.

8. Añádase que estas premociones y aplicaciones de las causas segundas en sus operaciones, perjudican en gran medida la libertad de nuestro arbitrio, como

(642) Cfr. disp. 33, n. 3; In q. 19, art. 6, disp. 3.

demostraremos en su momento⁶⁴³; sus defensores nunca podrán explicar qué son y cómo se producen; tampoco podrán refutar los argumentos contrarios a estas premociones, como vamos a demostrar de inmediato.

9. En efecto, que nuestro arbitrio pueda realizar todas las operaciones realmente malvadas, es señal manifiesta de que las causas segundas creadas no dependen esencialmente en sus operaciones de estas premociones y aplicaciones del modo en que dependen del concurso general de Dios por influjo inmediato sobre la acción, sin el cual no pueden realizar ninguna operación en absoluto; pues si una causa depende esencialmente de otra en sus operaciones, sin ella no podrá realizar absolutamente ninguna operación.

10. Pero los filósofos que estudian la naturaleza nunca han sostenido, como afirma este autor, que las obras de la naturaleza sean obras de inteligencia por el hecho de que Dios, por medio de su concurso general, mueva y aplique las causas segundas a sus operaciones —pues esto es totalmente falso, ya que estos filósofos jamás han pensado tal cosa—, sino porque Dios les ha otorgado unas fuerzas naturales y unos medios tan ajustados a los fines particulares de cada una y al fin de todo el universo que nada más habría podido pedirse del creador sapientísimo, como hemos explicado por extenso en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem* (q. 2, art. 3) y como explicaremos más adelante⁶⁴⁴.

11. A nuestro juicio, este autor no responde de manera suficientemente coherente a lo que hemos dicho en nuestro primer argumento⁶⁴⁵, a saber: *sin padecer cambio alguno en sí mismo, el fuego calienta el agua que se le acerca; pero nadie entenderá con qué moción Dios tendría que mover y aplicar de nuevo el fuego mientras calienta el agua*. Pues, según este autor, el fuego produce el calor sin padecer mutación alguna, pero no sin un influjo de Dios por modalidad de acción transeúnte; ahora bien, este influjo siempre reside en el fuego, porque siempre obra en acto y esto no supone mutación alguna del fuego.

12. *Demostración*: Como este influjo es algo real —o incluso una acción inmediata de Dios sobre el fuego por la que éste se aplica a obrar tras recibirla—, no podrá negarse que, en cuanto el fuego reciba esta acción y se aplique a obrar, se encontrará en un estado distinto de aquel en que se encontraba antes de recibirla y obrar y, en la misma medida, sufrirá mutación a causa de ella; es evidente que este autor sostiene esto, sobre todo cuando dice que el fuego recibe esta acción por modalidad de acción transeúnte.

(643) Cfr. disp. 53.

(644) Cfr. disp. 33, n. 2.

(645) Cfr. disp. 26, n. 6.

13. Es esto lo que sostiene, salvo que pretenda decir —como parece añadir en su solución— que, puesto que el fuego actúa sin interrupción y nunca desiste de su acción, siempre recibe un mismo influjo invariado y, por esta causa, su estado nunca difiere de aquel en que se encuentra en un momento anterior, aunque siempre reciba el mismo influjo y sufra mutación, pero sin cambiar de ser, del mismo modo en que suele hablarse de creación o de conservación del ángel, pero sin cambio de ser, como hemos explicado en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 10.

14. Pero si sostiene tal cosa, esto no implica que Dios deba aplicar el fuego a cada una de sus acciones en particular del mismo modo que el artista, para pintar cada una de las partes de una pintura, aplica el pincel a cada una de ellas, sino que implica que Dios sólo debería aplicar el fuego a calentar de manera genérica. Que el fuego caliente con calentamientos distintos en cada momento y lugar, se debería a las distintas aplicaciones de los combustibles o de los objetos a calentar producidas por las causas segundas —por acercar los objetos a calentar al fuego o el fuego a los objetos a calentar— y no por una aplicación divina y variable, que sería ininteligible, salvo que variase el influjo en virtud del cual el fuego se aplica a una u otra acción en particular. Como la índole del fuego es idéntica a la de cualquier otro agente que se aplica a obrar por necesidad de naturaleza, de aquí se sigue que, con la aplicación a través de la cual Dios aplica el fuego —o cualquier otro agente natural— a su acción, Dios no pretende dirigir una acción única y determinada antes que otra, ni dirigirla a hacer una cosa antes que otra. Pero esto se opone al parecer de este autor, porque, según él, las predefiniciones de Dios alcanzan a todas las cosas en singular y la providencia divina se extiende sobre todas las cosas en singular y no únicamente de modo genérico o específico.

15. También debemos decir que si el libre arbitrio realiza alguna obra moralmente buena, Dios lo aplicará para que realice esta obra; pero si persevera en esta obra y al mismo tiempo realiza otra o prolonga su volición hacia otros objetos que también son buenos moralmente, entonces Dios no lo aplicará de nuevo a esta nueva acción o prolongación de la primera acción, sino que el libre arbitrio ejercerá estos actos en virtud del primer influjo, sin que éste varíe ni aumente lo más mínimo; pero el autor del que hablamos no admitirá tal cosa, porque esta nueva acción o prolongación de la primera acción no se produciría en virtud de una aplicación y dirección particulares de Dios y, por ello, tampoco en virtud de una de las predefiniciones particulares que este autor defiende.

16. Asimismo, todo aquel que admita el concurso general de Dios con las causas segundas, también sostendrá que, para cada una de las acciones, es necesario un concurso —o influjo— general de Dios distinto e, igualmente, que Dios puede suspenderlo para una acción, sin que deba suspenderlo para las demás

acciones del mismo agente, como demuestran los argumentos que ofreceremos al final de la siguiente disputa⁶⁴⁶. Por tanto, si este es el influjo sobre la causa en virtud del cual ésta se mueve y se aplica a obrar, tendremos que admitir que, para cada uno de los calentamientos procedentes del fuego, Dios produce un influjo peculiar sobre el fuego a través del cual lo mueve y lo aplica a calentar un objeto con acción particular aquí y ahora; también tendremos que admitir que este influjo cesa cuando acaba esta acción y, en consecuencia, aunque tendríamos que sostener que el fuego actúa sin interrupción sobre uno u otro objeto que se le aproxime, habremos de admitir que está sometido a cambio en la medida en que estos influjos particulares se acerquen o se alejen.

17. Igualmente, si en el vacío se genera fuego en virtud del poder divino, cesará de toda acción; asimismo, como el influjo sobre el fuego por el que éste se aplica a obrar, reside en él por modalidad de acción transeúnte y tanto tiempo cuanto de él emane la acción, en consecuencia, en este caso no habrá ningún influjo tal en el fuego. Por tanto, si Dios permite que el aire que rodea su naturaleza acuda a llenar el vacío, en cuanto el aire se acerque al fuego, éste comenzará a calentarlo, a pesar de que, hasta el momento de la llegada del aire, permanecía sin sufrir cambio alguno. Por tanto, si el fuego necesita del influjo de Dios para, sin sufrir cambio alguno, aplicarse y comenzar a calentar según el lugar, entonces calentará sufriendo mutación.

18. Igualmente, si extraemos una partícula de fuego de dentro del espacio que engloba la órbita de la luna —careciendo esta partícula de actividad alguna— y la aplicamos a algo combustible o si un ángel le aplica algo combustible dentro de ese espacio, entonces, para que este fuego tenga actividad, antes deberán moverlo el influjo y la moción en virtud de los cuales se aplicará de nuevo a calentar.

19. Además, puesto que el agua no se mueve en sentido descendente sobre el agua, el agua de la parte superior sólo comenzará a moverse en sentido descendente, si alguien sustrae agua de la parte inferior. Por tanto, si este agua necesita del influjo de Dios para aplicarse a moverse e imprimir un impulso sobre lo que queda debajo, habremos de decir que, para que se mueva e imprima este impulso, Dios deberá someterla antes a cambio; pero no es posible explicar qué son estos cambios, ni cómo se producen, ni qué clase de cambios son, como en seguida explicaré⁶⁴⁷.

20. En nuestro primer argumento⁶⁴⁸ también añadimos lo siguiente: *como no hay ninguna moción o acción por las que pueda producirse un efecto que*

(646) Cfr. n. 7.

(647) Cfr. n. 26-30.

(648) Cfr. disp. 26, n. 6.

realmente difiera de esta acción y como no es concebible otro efecto de esta moción y aplicación que no sea una cualidad, por todo ello, debemos admitir que, siempre que el fuego calienta, junto con esta moción Dios produce en él cierta cualidad; ahora bien, esto parece improbable.

21. Sobre esta cuestión, el autor del que hablamos comienza explicando⁶⁴⁹ que este influjo de Dios sobre la causa —por ejemplo, el influjo sobre el fuego para que caliente—, se asemeja al influjo con que el artista influye sobre el pincel, cuando lo mueve y lo aplica a pintar. Luego, responde que no es necesario que el término de este influjo esté en la causa segunda —por ejemplo, en el fuego—, del mismo modo que tampoco está en la acción por la que el fuego calienta y con la que concurre —como también admitiríamos nosotros, según dice este autor—, sino que basta con que su término esté en el efecto que se alcanza a través de esta acción e influjo, a saber, en el calor que el agua recibe.

22. Pero aquí debemos distinguir. Por ello, vamos a explicar los cambios y también los términos de todo lo que suele intervenir, cuando el pintor hace uso de su pincel para pintar. Comencemos suponiendo el movimiento del brazo y del pincel sujeto entre los dedos, siendo este movimiento la causa por la que el pincel se dirige hacia la paleta de los colores; supongamos también que el pincel se moja en ellos y que, de nuevo, una vez mojado, vuelve al lienzo en el que debe pintar y hablemos tan sólo de una aplicación del pincel al acto de pintar.

En efecto, en primer lugar, el pintor ordena, por medio de su voluntad y su apetito sensitivo, el movimiento de la mano y de las articulaciones con las que sostiene el pincel o, al mismo tiempo, el movimiento del brazo, para que este movimiento sea como se requiere para pintar una imagen según las reglas del arte de la pintura. Con objeto de realizar estos movimientos por virtud motiva y mediante los espíritus sensitivos y la contracción y distensión de nervios y músculos, imprime un impulso sobre las articulaciones, la mano o el brazo, para que se produzca el movimiento local de estos miembros necesario para pintar la imagen. Este impulso o ímpetu que se imprime de este modo sobre las articulaciones, la mano o el brazo, es una cualidad que, mediante los espíritus sensitivos y la contracción o distensión de nervios y músculos, se imprime de manera semejante al impulso que imprimimos sobre la piedra cuando la lanzamos y en virtud del cual, tras ser lanzada por la mano, se eleva hasta que llega un momento en el que, al faltarle este impulso, ya no puede superar su propio peso. A pesar de que el acto de imprimir este impulso sobre la piedra se produce por el movimiento del brazo y de la mano y a pesar de que este mismo acto se produce en los dedos, en la mano y en el brazo por el movimiento y la aplicación de los espíritus sensitivos y la contracción o distensión de nervios y músculos, sin embargo, puesto que este acto produce cierta cualidad, introduce

(649) *Vide* Zumel, *op. cit.*, 179b, ad 1.

una alteración, que es el propio acto de imprimir la cualidad, en la medida en que la eficiencia de este acto se debe a la virtud motiva por mediación de estos instrumentos y del movimiento de todo aquello en virtud de lo cual el acto de impresión resulta eficaz. Por esta razón, la producción del término propio de esta alteración —que es el ímpetu y la fuerza impresa— se debe a este acto. De la fuerza que se imprime sobre la mano, las articulaciones de los dedos y el brazo, como principio inmediato y eficiente, se sigue el movimiento local de las articulaciones y de la mano o también del brazo, tal como se requiere para pintar una imagen con pincel. Este movimiento también tiene su término propio, a saber, la acomodación espacial de las diversas articulaciones, junto con el pincel, en el lienzo.

Además, del impulso y del movimiento de las articulaciones, de la mano y del brazo, como principios eficientes, se seguirán el impulso y el movimiento del pincel sostenido por las articulaciones y acomodado al lienzo. Pero el acto de imprimir este impulso sobre el pincel es una alteración que tiene por término al propio impulso. Y el movimiento local del pincel tiene por término el contacto con el lienzo para pintar la imagen. De este contacto, dada la cualidad de los colores aptos para adherirse al lienzo, se sigue la pintura de la imagen, que tiene por término a la propia imagen, en relación a la cual —considerada como fin y término último— se ordenan todas las acciones anteriores.

23. Veamos ahora la respuesta de este autor. Como el influjo de Dios sobre el fuego —en virtud del cual, según dice, el fuego se mueve y se aplica a calentar— reside en el fuego como sujeto y no en el agua —que recibe el calentamiento y el calor derivado del fuego— y, en consecuencia, es una acción que difiere del calentamiento no sólo individualmente y en términos de sujeto único, sino también en términos de especie —porque no es un calentamiento, sino una aplicación y moción del fuego para calentar—, por esta razón, es asombroso que esta acción —una vez producido este influjo, con el que en realidad se identifica dicha acción, del mismo modo que toda acción se identifica con su término— tenga como término el calor existente en el agua. Por este motivo, si en toda acción siempre se produce inmediatamente algo que es su término y que en realidad se identifica con la propia acción, aunque formalmente difiera de ella, habrá de admitirse que este influjo y esta aplicación producen algo en el fuego. Como esta acción e influjo no conllevan cambios substanciales, ni espaciales, ni aumento alguno, no parece que se pueda hablar de otra acción que de una alteración tomada en sentido amplio y por la que el fuego produce de modo inmediato una cualidad.

24. A su afirmación —y, según dice, también sería afirmación nuestra— de que el término del concurso general de Dios no es el calentamiento, sino tan sólo el calor producido por el calentamiento, debemos responder que, según nuestro parecer, el concurso general de Dios no influye sobre el fuego, sino con el fuego

sobre la acción por la que se produce el calor; esta acción procede con inmediatez de Dios —como causa universal— y del fuego —como causa particular— y, por ello, de ambos, considerados como causa total e inmediata. Por este motivo, como el influjo general de Dios y el influjo particular del fuego, según nuestro parecer, no son dos acciones, sino un calentamiento único en términos absolutos —que, en cuanto procedente de Dios, es influjo universal de Dios y, en cuanto procedente del fuego, es influjo particular del fuego—, por ello, no es necesario que este concurso general del que hablamos tenga su término en el calentamiento, porque el término de una acción no está en sí misma, sino en lo que ella produce; muy distinta es la razón que este autor aduce a propósito del influjo sobre el fuego, para admitir la producción inmediata del término por este influjo considerado como acción.

25. En el primer argumento⁶⁵⁰ también añadimos lo siguiente: *si, para toda acción, el fuego necesita esta moción y aplicación previas, entonces las mociones con que Dios mueve el fuego y lo aplica simultáneamente a cada uno de los calentamientos que emanan de él, serán tantas cuantos sean los cambios de todo lo que se le acerque y sea calentado por él; ahora bien, esto parece improbable.*

26. A esto nuestro autor responde negando la consecuencia de que el fuego se mueva y se aplique en virtud de tantas mociones cuantos sean los calentamientos que emanen de él. Pues, según dice, si nos fijamos en el principio y en el influjo —que serían de eficacia múltiple—, sólo habrá una acción y un influjo únicos, pero de eficacia múltiple; ahora bien, si nos fijamos en los términos y en los objetos sometidos a cambio, tendremos que hablar de varias acciones, pero no distintas en términos numéricos, porque sólo habría una acción, aunque su eficacia sería múltiple, como ya hemos dicho.

27. Esta respuesta sólo es voluntariosa, porque no explica por qué motivo y en razón de qué este influjo no es más que una acción única de eficacia múltiple. Como ya hemos dicho⁶⁵¹, todos aquellos que admiten el concurso general de Dios con las causas segundas en cualquier acción individual y cualquier efecto de dichas causas, se refieren a un concurso general de Dios peculiar y distinto de otros con los que concurre en las demás acciones y efectos; asimismo, sostienen que Dios puede suspender este concurso en una acción o en una parte de una acción, sin necesidad de tener que suspenderlo también en otras acciones del mismo agente, como demuestran los argumentos que ofreceremos al final de la siguiente disputa⁶⁵².

(650) Cfr. disp. 26, n. 6.

(651) Cfr. n. 16.

(652) Cfr. n. 7.

28. Asimismo, como ya hemos dicho⁶⁵³, según lo que estamos diciendo, Dios sólo mueve y aplica el fuego a calentar de manera genérica. Que uno u otro calentamiento individual se siga de esta aplicación, no se deberá a la aplicación del fuego a un calentamiento en particular, sino a la multiplicación de las cosas susceptibles de calentamiento que este fuego encuentre cercanas a él; como ya hemos dicho, este autor no se podrá basar en esta tesis para explicar las predefiniciones en términos de aplicación de los agentes a sus acciones.

29. Asimismo, ya hemos explicado⁶⁵⁴ que el influjo en virtud del cual el fuego se mueve y se aplica a calentar, no tiene como término propio el calor producido sobre los objetos sujetos a cambio, sino que este término es propio del calentamiento, que se multiplica según la diversidad del término; de este modo, necesariamente habremos de establecer un término propio en el fuego —debido a esta aplicación e influjo—, en el que tendremos que reconocer la unidad o multiplicidad de esta acción, sobre todo porque no sucede que una acción recaiga sobre un sujeto y el término producido por ella recaiga sobre otro. Por esta razón, si debemos admitir que el fuego recibe este influjo y esta moción, entonces, respecto del calentamiento que de aquí emana hacia el agua, este influjo y esta moción no deberán considerarse en términos de acción, sino de principio eficiente del calentamiento junto con el calor del fuego, del mismo modo que el impulso y el movimiento local de los dedos son principio eficiente del impulso y del movimiento en virtud de los cuales el pincel se mueve y se aplica a pintar e, igualmente, del mismo modo que los actos virtuosos y los actos de las ciencias son principios eficientes de los hábitos que se generan a partir de ellos, como ya hemos explicado en otro lugar.

30. Pero debemos preguntar a este autor si acaso el influjo y la aplicación del fuego a calentar es una acción idéntica al calentamiento por el que el calor se introduce en el objeto sujeto a cambio. Si responde que es idéntica, de nuevo le preguntaremos cómo puede suceder que una recaiga sobre el fuego como sujeto y otra sobre el agua. Así también, le preguntaremos cómo puede suceder que, en función de la diversidad de los términos que los objetos sujetos a cambio experimentan, el calentamiento se multiplique numéricamente, pero no así el influjo. Ahora bien, si responde que son acciones distintas, entonces también tendrán términos distintos y entre ellos se distinguirán tanto individualmente, como por su especie.

31. Nuestro cuarto argumento⁶⁵⁵ —que el autor del que hablamos presenta como tercero— dice así: *Si el concurso general de Dios con las causas segundas fuese un influjo sobre las propias causas a través del cual las moviese, las*

(653) Cfr. n. 14.

(654) Cfr. n. 24.

(655) Cfr. 26, n. 9.

aplicase y las hiciese más capaces de obrar, como este influjo sobre la causa segunda y todo lo que produjese en ella, sería algo creado y coadyuvaría con la propia eficacia de la causa —por ejemplo, cuando el fuego produce calor en el agua, no es menos causa segunda que la propia eficacia del fuego para calentar, por lo que no necesita de otro concurso de Dios en menor medida que la eficacia del fuego, porque necesitar del concurso general de Dios para obrar, es algo común a todas las causas segundas, incluidas las sobrenaturales, sin excepción alguna—, entonces o bien habríamos de admitir que, en estos concursos, el proceso sería infinito y, en consecuencia, no podría producirse ningún efecto, o bien habríamos de admitir que el concurso general de Dios no sería un influjo sobre la causa, sino un influjo inmediato con la causa sobre su acción y sobre su efecto.

32. Respecto de este argumento, dicho autor niega⁶⁵⁶ que este influjo deba denominarse «causa segunda», del mismo modo que la acción a través de la cual el agente obra no se denomina «causa segunda».

33. Pero nosotros ya hemos explicado⁶⁵⁷ que si este influjo debe admitirse, no puede considerarse acción en relación al calentamiento y al calor que de él se siguen y que el agua recibe, sino que debe considerarse principio eficiente junto con el calor del fuego que se aplica a calentar; además, si denominamos a este influjo «principio eficiente» respecto de su término —con el que en realidad se identifica, distinguiéndose de él tan sólo formalmente—, tampoco podremos considerarlo acción en relación al calentamiento.

34. Este autor añade que del mismo modo que —según dice— nosotros sostendríamos que el auxilio eficaz sobrenatural que el libre arbitrio recibe y que lo premueve a realizar sus actos y obras sobrenaturales no necesita de otro concurso de Dios, tampoco habría que sostener que este influjo necesite de otro concurso de Dios, porque si lo necesitase, en estos concursos habría de procederse al infinito.

35. Este autor no lee con suficiente atención nuestra *Concordia*, si nos atribuye tal cosa. Pues hemos enseñado bien a las claras y varias veces que, además del auxilio de la gracia previniente que concurre de manera eficaz con el libre arbitrio en las obras sobrenaturales de fe, esperanza, caridad o contrición, es necesario el concurso general divino a través del cual Dios influye sobre la obra misma de manera inmediata por intermediación de supuesto, porque el libre arbitrio y la gracia previniente unidos son causa segunda —aunque sobrenatural— y toda causa segunda, aun siendo sobrenatural, no puede hacer nada sin el concurso general a través del cual Dios influye simultáneamente. Pero como nosotros

(656) Zúñel, *op. cit.*, 180^a, ad tertium.

(657) *Cfr.* n. 29.

sostenemos que el concurso general de Dios es un influjo de Dios sobre el efecto de la causa segunda y no sobre la propia causa, de nuestra afirmación no se sigue un proceso al infinito, como sí se sigue de la afirmación de quienes sostienen que el concurso general es un influjo sobre la causa segunda a través del cual Dios la mueve y la aplica a obrar.

36. Este autor no responde a los demás argumentos que proponemos, porque admite que, de manera simultánea al concurso general de Dios sobre la causa —por medio del cual la aplica y la mueve—, habría un concurso general de Dios que sería inmediato junto con la causa en su acción y en su efecto, como demuestran nuestros argumentos.

37. Pero este autor también disiente de nosotros, porque lleva muy a mal que, al final de la disputa anterior⁶⁵⁸ y de la disputa vigésima quinta⁶⁵⁹, sostengamos que, si consideramos que una causa total abarca toda causa necesaria para una acción —tanto universal, como particular—, entonces con su concurso general con las causas segundas Dios produciría una sola causa total dando unidad a varias causas parciales en relación a su efecto, de tal modo que ni Dios sólo con su concurso universal sin las causas segundas, ni las causas segundas sin el concurso universal de Dios, bastarían para producir el efecto; ahora bien, son causas parciales, como hemos dicho, pero no por parcialidad de efecto —es decir, como si en el efecto hubiese algo que procediese de una única causa y no de otra—, sino por parcialidad causal, porque el efecto no se debería a ninguna de ellas, salvo que la otra influyese simultáneamente como parte de la causa total de este efecto. También añadimos: «Pero si no hablamos de causa total o íntegra en términos absolutos, sino en algún grado de causa, entonces con su concurso universal Dios es causa total en grado de causa universalísima, porque ninguna otra causa concurre con Él en un grado tal de causalidad. Del mismo modo, distintas causas segundas pueden ser causas totales de un mismo efecto, cada una de ellas en su grado»⁶⁶⁰. Como digo, este autor mira con muy malos ojos esta nuestra doctrina; según él, ni Dios, ni las causas segundas, son las causas parciales de las que hemos hablado, porque cada una de ellas sólo puede considerarse total; en otro lugar, sostiene lo mismo sobre el entendimiento y la especie inteligible que concurren en la intelección, sobre el entendimiento y la luz de la gloria que concurren en la visión beatífica, sobre la gracia previniente y el libre arbitrio que concurren en los actos de fe, esperanza, contrición o caridad, y sobre otras causas semejantes.

38. Sin embargo, te pido, prudente lector, que atiendas a lo siguiente. Entre las causas que concurren en un mismo efecto, hay algunas que influyen sobre el efecto con un influjo exactamente idéntico, como son, por

(658) *Cfr.* n. 15.

(659) *Cfr.* n. 19.

(660) *Cfr.* disp. 26, n. 15.

ejemplo: el fuego, su forma substancial y el calor que reside en él respecto del calentamiento que emana de ellos; el hombre, el alma y el entendimiento respecto de la intelección; el fuego, el hierro candente y el calor en el hierro candente respecto del calentamiento que emana del hierro candente; el artista y el pincel respecto de la pintura; y casi todos los instrumentos del artesano respecto del artefacto, cuando el instrumento no posee una eficacia particular para actuar, sino tan sólo una aptitud para que con él el artesano actúe y produzca el resultado de su arte influyendo por medio de este instrumento. Pero hay otras causas que concurren en un mismo efecto individual y que no influyen con el mismo influjo, sino que cada una de ellas aplica su influjo propio, peculiar y necesario para la producción de este efecto, como son, por ejemplo: Dios con su concurso general y la causa segunda en la producción de cualquier efecto propio de la causa segunda; el entendimiento y la especie inteligible en la producción de la intelección; el entendimiento y la luz de la gloria en la producción de la visión beatífica; el libre arbitrio y la gracia previniente en la producción de los actos de fe, esperanza y contrición y actos de caridad; y otras causas semejantes. Aunque en relación a estas causas hay que admitir que cada una de ellas es causa total en su orden y grado, sin embargo, no se puede negar que son parciales por parcialidad causal y que no influyen con todo el influjo requerido para la producción del efecto, si hablamos en términos de causa total.

Pero este modo de hablar, aun siendo verdadero en grado máximo y tomado de la propia naturaleza de las cosas y de las causas, a algunos les suena mal, porque refuta clarísimamente los argumentos con que se persuaden de unas predefiniciones —dirigidas hacia los actos sobrenaturales y naturales del libre arbitrio— que suprimen la libertad de arbitrio; con estos argumentos también se inventan sentidos compuestos y divididos, del tal modo que reducen nuestra libertad a un simple nombre; finalmente, este modo de hablar también les suena mal, porque en muchas cuestiones difícilísimas, sobre las que estos autores se persuaden de lo contrario, arranca la verdad a las tinieblas y la despliega con claridad asombrosa.

39. ¿Acaso pretenden defender que Dios no concurre con su concurso general en el elemento material del pecado o que es causa total de él por concurrir en él como causa universal, salvo que añadan «en género y grado de causa universalísima»? Tampoco podrán admitir correctamente que la causa segunda es causa total en términos absolutos del efecto procedente de ella, porque sólo es admisible que sea causa total en grado de causa particular, cuando sólo de ella, considerada como causa particular, procede su efecto.

40. Baste con lo que acabamos de decir y que nadie espere que vamos a repetir esto mismo inútilmente. Del mismo modo que hasta aquí hemos dado por supuesta esta doctrina, así también, la daremos por supuesta en adelante y dondequiera que sea necesaria.

*Disputa XXVIII**En la que se refutan otras objeciones contrarias a nuestra doctrina sobre el concurso general de Dios*

1. No faltan quienes argumentan contra el parecer que hemos expuesto en la disputa 26, de la siguiente manera:

Si el concurso general de Dios con el fuego para calentar el agua, no fuese un influjo de Dios sobre el fuego por medio del cual Dios lo aplicase y le otorgase la eficacia de calentar el agua, sino un influjo de Dios con el fuego sobre el agua, entonces, aunque el fuego no podría calentar el agua si Dios le denegase su concurso universal, sin embargo, el fuego podría influir sobre el agua, pero esto no bastaría para calentarla sin el influjo de Dios. También dicen: Del mismo modo que, para abrir una puerta, a causa de su resistencia, son necesarios el impulso y el influjo de dos hombres —ahora bien, si tan sólo un hombre empuja esta puerta y no puede abrirla él solo, no obstante, habrá transmitido su influjo y su impulso sobre la puerta, pues del hecho de que alguien que hace algo, no pueda terminarlo sin la ayuda de otro, no se sigue que no transmita su influjo y su impulso al objeto paciente, como podemos ver en el arte de la lucha, pues aquel que lucha contra otro por quien no puede ser superado, ni vencido, sin embargo, en sí mismo experimenta el influjo y el impulso de su adversario—, así también, aunque sin el influjo de Dios sobre el agua, el fuego no pueda calentarla, sin embargo, puede transmitirle su influjo y su impulso, aunque no basten para producir calor sin el influjo de Dios. Ciertamente, afirmar que, sin el concurso general de Dios, el fuego puede de por sí transmitir algo, es peligroso en materia de fe, porque sin el concurso general de Dios no puede hacer absolutamente nada.

2. Sobre este argumento, debemos negar que, dada la hipótesis que plantea, el fuego pudiese transmitir al agua su influjo y su impulso. Pues no sé qué otra cosa pueda ser el influjo del fuego sobre el agua salvo un calentamiento procedente del fuego. Exceptuando la propia eficacia natural del fuego para calentar, es decir, el calor del fuego, que es una inclinación y un impulso natural dirigido a calentar —si se dan las demás condiciones requeridas para ello—, no sé qué otra cosa pueda ser el impulso del fuego sobre el agua salvo el propio calentamiento. Por este motivo, si el calentamiento por medio del cual el fuego calienta el agua, no puede producirse sin la cooperación y el concurso universal de Dios en el agua, tampoco el influjo ni el impulso del fuego para calentar, podrán producirse sin este concurso de Dios. Pero quienes argumentan del modo mencionado, parecen sostener que el influjo y el impulso del fuego para calentar el agua son algo distinto del calentamiento e, igualmente, que el calentamiento es efecto suyo, con tal de que el influjo y el impulso del fuego venzan la resistencia del agua, como también parece colegirse de los ejemplos y de las demostraciones que añaden. Pero parece ridículo afirmar que, pese a que un objeto caliente no pueda calentar a uno frío, por no poder vencer la resistencia del frío, no obstante, imprima algún influjo y algún impulso sobre el objeto frío; asimismo, es ridículo

afirmar que, cuando el objeto caliente calienta al frío y vence su resistencia, imprima sobre él, por prioridad natural, un influjo y un impulso de los que se seguirá el calentamiento, porque la eficacia de este impulso e influjo sería mayor que la resistencia del frío, como parecen afirmar los defensores de este argumento. Ahora bien, aunque lo admitamos gratuitamente, este argumento carece de fuerza para refutar nuestra tesis. Pues en tal caso el impulso y el influjo previos serían una acción del fuego sobre el agua distinta del calentamiento posterior; pero esta acción podría producirse alguna vez sin calentamiento. Como para cada acción y efecto particulares se requiere el concurso universal de Dios, del mismo modo que el calentamiento que se sigue de este influjo e impulso necesita de un concurso especial de Dios para producirse, así también, el influjo e impulso previos del fuego sobre el agua necesitan de otro concurso general de Dios para poder imprimirse sobre el agua.

A los ejemplos y demostraciones que aducen, debemos decir que la lucha y el impulso de la puerta son casos distintos. Pues en ellos intervienen acciones distintas y, para que cada una de ellas se produzca, necesita de un concurso universal de Dios distinto, junto con la causa segunda de la que se sigue de manera inmediata.

Pues además del acto de la voluntad en virtud del cual alguien quiere abrir una puerta, simultáneamente se produce un acto del apetito sensitivo —por el que se desea abrirla y se ordena el movimiento de los miembros y la aplicación de la virtud motiva por medio del movimiento de los espíritus vitales⁶⁶¹ o animales, de los nervios, de los músculos, &c.— y, finalmente, se produce la aplicación y el acto de asir la puerta por parte de los miembros del hombre, gracias a su fuerza interna. Todas estas acciones requieren unos concursos universales de Dios distintos y particulares hasta tal punto que, aunque Dios haya concurrido en acciones anteriores, con tal de que deniegue su concurso para la siguiente acción, ésta no se producirá de ninguna manera. Además, del acto de asir la puerta e impulsarla ésta recibe una fuerza y un impulso —concentrados en la parte de la puerta por donde debe abrirse— que se asemejan a la fuerza en virtud de la cual la piedra que acabamos de lanzar con la mano toma una trayectoria ascendente. La fuerza y el impulso producidos serán mayores o menores en tanto en cuanto la fuerza impulsora haya sido mayor o menor. Pero la fuerza que imprimimos en la puerta, es una cualidad cuya producción, aunque proceda de un movimiento local y del acto de asimiento por parte de los miembros, no obstante, es una alteración que en realidad es idéntica a la cualidad producida; para que la producción de esta fuerza, considerada como acción, difiera de las anteriores, es necesario otro concurso universal de Dios. Si esta cualidad y esta impresión vencen la resistencia que impide que la puerta se abra, se producirá el movimiento local de la puerta en virtud de esa fuerza como instrumento eficiente de la producción de este movimiento. Es evidente que, para que este movimiento se produzca, es

(661) *Cfr.* disp. 27, n. 22.

necesario otro concurso universal de Dios distinto; pero en caso de que Dios lo deniegue, la fuerza impresa en la puerta no logrará abrirla.

Algo parecido sucede en el caso de la lucha o cuando ponemos una piedra sobre la mano; pues el peso de la piedra produce un impulso hacia abajo y una fuerza sobre la mano en virtud de las cuales, si la resistencia de la mano resulta vencida, la piedra moverá la mano hacia abajo con un movimiento que diferirá de la propia impresión.

Aunque la fuerza y el impulso por acción previa necesariamente preceden al movimiento local —sobre todo al violento—, sin embargo, las alteraciones producidas por las cuatro cualidades primeras⁶⁶², no requieren ninguna acción previa que anteceda en el tiempo o por naturaleza a las propias alteraciones —es decir, calentamientos, enfriamientos, &c.—, sino que estas alteraciones emanan desde el objeto agente hacia el objeto paciente y éste las recibe sin ningún influjo, impulso o acción previos, porque la actividad del objeto agente es mayor que la resistencia del objeto paciente.

3. También argumentan⁶⁶³ de la siguiente manera: Hay un principio en filosofía, según el cual, las causas segundas y cualquier agente creado son más perfectos cuando están en acto segundo —esto es, obrando— que cuando sólo están en acto primero, es decir, sólo en potencia y con la virtud de obrar. Por tanto, cuando actúan y obran en acto, adquieren alguna cualidad o perfección, por medio de la cual se perfeccionan. Esta perfección en el fuego que calienta agua, no puede ser el propio calentamiento, porque esta acción no reside en el objeto agente, sino que la recibe el objeto paciente, y actuar no implica recibir en sí mismo una perfección, sino más bien difundir la perfección propia y comunicarla al objeto sujeto a cambio; por esta razón, sólo el influjo divino mueve al fuego y le transmite la fuerza para que pueda calentar. Por tanto, el concurso general de Dios con el fuego para el calentamiento del agua, es un influjo de Dios sobre el fuego —por el que éste se hace en sí mismo capaz de calentar— que por naturaleza antecede al calentamiento.

4. A este argumento debemos responder que ningún filósofo ha expuesto este principio; además, tampoco puede aplicarse a cualquier agente, sino tan sólo a los agentes que actúan por medio de una acción inmanente, con respecto a los cuales tanto el principio de obrar, como la propia operación, son actos, es decir, formas que residen en los propios agentes. Pero el acto que antecede a otro se denomina «acto primero» y es la forma anterior del agente; el acto que le sigue se denomina «acto segundo» y es la forma posterior. Entre los propios principios de las operaciones, el alma es acto primero respecto del entendimiento; el entendimiento es acto primero respecto de la especie inteligible que lo informa para que entienda; y la propia especie inteligible es acto primero respecto de la

(662) A saber: calor, frío, humedad y sequedad.

(663) Cfr. Zumel, *op. cit.*, 177b.

intelección, que, como es una operación inmanente, es el acto y la forma posterior del propio entendimiento y, por ello, se le considera acto segundo suyo. Pero en cuanto al agente de acción transeúnte, nunca hemos oído a ningún filósofo decir que su operación o acción sea acto segundo suyo. Por tanto, como la operación inmanente es una perfección propia del agente por medio de la cual se actualiza, se informa y se perfecciona, y como cada uno de estos agentes de acción transeúnte, al menos en relación al principio y a la potencia en virtud de las cuales ejercen esta operación, están en potencia pasiva para perfeccionarse por medio de esta operación suya, con razón los filósofos dicen de estos agentes que son más perfectos cuando están en acto segundo que cuando están en acto primero. Pero aunque los agentes de acción transeúnte —como leemos en *De coelo*, lib. 2, cap. 3⁶⁶⁴— existan en función de sus operaciones naturales, sin embargo, como no existen para perfeccionarse por medio de ellas, sino, más bien, para perfeccionar otras cosas y servir a las distintas necesidades de los hombres, los filósofos no dicen que cuando operan sean más perfectos en sí mismos que antes de hacerlo; además, tampoco puede considerarse que la operación de estos agentes sea acto segundo de los mismos. Pues es ridículo pensar que los filósofos afirmen que los agentes son más perfectos cuando están en acto segundo que cuando están en acto primero a causa de la fuerza y del influjo que Dios les transmite para obrar —fuerza e influjo de Dios, por cierto, que el entendimiento de quienes así razonan nunca recibe— y no, más bien, a causa de la propia operación, que es una perfección de los agentes que actúan por acción inmanente.

5. También podemos argumentar de la siguiente manera. *En primer lugar*: Como admiten los defensores del parecer contrario, este movimiento y esta fuerza son algo creado y principio próximo de la acción de calentar junto con la virtud propia del fuego que coopera en el calentamiento del agua. Por tanto, son causa segunda y no causa primera y, en consecuencia, necesitan de un nuevo concurso general. Pues Dios no puede producir una causa segunda —ya sea natural o sobrenatural, ya sea próxima o remota— que pueda realizar alguna acción o efecto sin el concurso general divino, porque esto sería contradictorio.

6. *En segundo lugar*: La unión de la eficacia natural y propia del fuego con el movimiento y la fuerza que Dios le transmite, es una fuerza limitada, fija y determinada en su obrar, porque es algo creado. Por tanto, ¿qué impide que Dios confiera a algún agente esta misma fuerza o incluso una mayor, de tal manera que le sea propia y natural? De este modo, este agente natural podría producir su efecto sin la cooperación del concurso general de Dios, siempre que este concurso general fuese un influjo sobre el agente y no, más bien, junto con el agente sobre el objeto paciente, porque no puede haber absolutamente nada cuya conservación —siendo esto lo primero que debe producirse— no dependa del ser que Dios confiere de manera inmediata junto con las causas segundas.

(664) Aristóteles, ed. Bekker, 286^a8.

7. *En tercer lugar*: Si el concurso general de Dios con el fuego para calentar el agua, fuese una fuerza que Dios transmite al fuego, entonces esta fuerza —una vez transmitida al fuego y perseverando en él— no sería un agente natural que actuase por necesidad de naturaleza en menor medida que el propio calor del fuego y, por ello, del mismo modo que, sin un nuevo concurso general de Dios, calentaría el agua, así también, calentaría cualquier otra cosa que al mismo tiempo se le acercase, siguiéndose de aquí que Dios no podría sustraer del fuego o de cualquier otro agente natural su concurso general para una sola acción, sin sustraerlo para todas las demás; sin embargo, no parece que esto sea admisible.

Disputa XXIX

*Sobre el concurso general de Dios con el libre arbitrio en sus obras naturales*⁶⁶⁵

1. Para hablar en particular del concurso general de Dios con el libre arbitrio creado de acuerdo a lo que, hasta el momento, hemos dicho de modo genérico sobre este concurso con las causas segundas⁶⁶⁶, en primer lugar, debemos entender lo siguiente: Al igual que el concurso general de Dios con la causa agente que actúa por acción transeúnte —por ejemplo, el fuego que produce calor en el agua— no es un influjo de Dios sobre el fuego, sino sobre el agua, que recibe el efecto producido simultáneamente por Dios y por el fuego, así también, el concurso general de Dios con la causa que opera por acción inmanente —por ejemplo, el entendimiento respecto de la intelección y la voluntad respecto de la apetición— no es un influjo de Dios sobre la causa considerada como agente —es decir, como si actuase previamente movida y excitada por este influjo—, sino con la causa considerada en sí misma como agente y como paciente que recibe el efecto producido simultáneamente por sí misma y por Dios con influjo parcial de ambos.

2. Aquí habría una gran diferencia entre el concurso general de Dios con las causas segundas en sus acciones naturales y el auxilio particular —o gracia previniente— con que Dios dirige y coadyuva con el libre arbitrio en las obras sobrenaturales de creer, tener esperanzas, amar y arrepentirse del modo necesario para alcanzar la salvación; pero pocos reparan en esta diferencia. Pues el auxilio particular denominado «gracia previniente» es una moción que excita, previene y vigoriza el libre arbitrio, con objeto de que, gracias a esta ayuda, coopere en adelante con su influjo libre en los actos sobrenaturales mencionados, por medio de los cuales, en mayor o menor medida, se dispone para la gracia que convierte en agraciado. Por esta razón, es una moción sobre la propia causa gracias a la cual en esta última está la facultad de realizar libremente estas obras —si así lo

(665) *Vide disp.* 37.

(666) *Cfr. disp.* 25, n. 2.

desea— del modo necesario para alcanzar la salvación, como en parte ya hemos explicado desde la disputa octava en adelante y como explicaremos con mayor detenimiento más adelante⁶⁶⁷.

3. Por lo que ya hemos dicho, también se puede entender la falsedad del parecer que Antonio de Córdoba ofrece en su *Quaestionarium Theologicum* (lib. 1, q. 55, dud. 4 y 10⁶⁶⁸), pues, según él, el concurso universal de Dios no sólo es un influjo sobre las propias causas agentes, con objeto de que, una vez movidas y aplicadas a obrar, obren, sino que también es un influjo eficaz y suficiente para que, sólo con él y sin el concurso de las causas segundas, Dios produzca los mismos efectos. También condena como erróneo el parecer opuesto, según el cual Dios concurre inmediatamente con las causas segundas en sus efectos, aunque no lo haga con un concurso suficiente para que estos efectos se produzcan sin el concurso de las causas segundas.

Si Antonio de Córdoba acusa de cometer un error a aquel que afirme que Dios concurre con las causas segundas con un influjo ineficaz para la producción de sus efectos, porque Dios carecería del poder de producirlos Él solo —si así lo quisiera— con otro influjo más eficaz —de tal modo que no podría producir estos efectos sin las causas segundas, ni hacer las cosas de otro modo, ni formar este universo de manera distinta de como realmente lo ha hecho—, entonces yo no me opondré. Pues parece que este fue el error de Pedro Abelardo y seguramente de algunos otros, como dijimos en la primera disputa⁶⁶⁹.

Pero su intención parece ser otra muy distinta, a saber, según él, el concurso universal con que Dios realmente concurre con las causas segundas, no es eficaz para que las acciones de éstas puedan producirse sin ellas —porque esto supondría que las causas segundas harían algo, pero sin influir sobre ello—, siendo esto correcto, sino que es eficaz, por una parte, para producir, sin las causas segundas y con este influjo, los mismos efectos que produce a través de las causas segundas y, por otra parte, para hacer que las causas segundas obren junto con Él estos efectos, moviéndolas con este influjo. Por este motivo, parece condenar como erróneo lo que hasta el momento hemos explicado con bastante claridad sobre el concurso general de Dios, a pesar de que no presenta en favor de su tesis ni testimonios, ni argumentos. Si pueden aducirse algunos, ya los hemos refutado en la disputa 25, cuando impugnamos los errores de Pedro de Ailly y de Gabriel Biel.

4. Afirмо que el parecer de Antonio de Córdoba es idéntico al de algunos nominalistas; también Escoto parece dar a entender lo mismo o incluso lo afirma, como demostraremos, atendiendo a sus propias palabras, en la disputa 35. Se trata de una opinión que ha hecho a muchos autores caer en el error, como a

(667) *Cfr.* disp. 37ss.

(668) Venetiis 1604, 451-467.

(669) *Cfr.* n. 16, 17.

Pedro de Ailly y Gabriel Biel; en efecto, movidos por ella, sostuvieron que las causas segundas no hacen absolutamente nada, porque Dios es el único que, ante su presencia, produce sus efectos y sus operaciones. Es más, aprovechando esta ocasión, Lutero se atrevió a afirmar que la voluntad sólo concurre de manera pasiva en sus actos y, cayendo todavía más bajo, no tuvo reparos en negar totalmente la libertad de arbitrio y afirmar que nuestras obras más infames no se deben a Dios en menor medida que nuestras obras piadosas, como ya dijimos en la disputa 1⁶⁷⁰.

No puedo entender cómo, admitiendo esta opinión —o, más bien, este error—, alguien puede defender la libertad de arbitrio que hemos expuesto en la disputa 23. Por esta razón, hacia el final de la duda décima citada⁶⁷¹, a fin de defender la libertad de nuestro arbitrio dentro del marco de su propio pensamiento, el propio Antonio de Córdoba se ve obligado a recurrir a un argumento filosófico, que apenas puede entenderse y que parece contradecir sus propias tesis.

5. En efecto, habla de tres momentos naturales en la determinación eterna y libre de la voluntad divina respecto del concurso universal que en su momento Dios ha de otorgar a nuestra voluntad —para las obras del libre arbitrio— y a las demás causas. *Primero*: en el que Dios decide, casi de modo genérico, ayudar a nuestra voluntad y proporcionarle su concurso general. *Segundo*: en el que Dios prevé hacia dónde se inclinará nuestra voluntad en uno u otro instante en virtud de su libertad, de tal modo que nuestra voluntad, por así decir, modifica y determina a la voluntad de Dios a aplicar su influjo en el instante en que la voluntad se determina —y no en otro—, determinando así su deseo y no su rechazo o, por el contrario, determinando su rechazo y no su deseo. *Tercero*: en el que, desde la eternidad, Dios ya decide absolutamente ayudar a nuestra voluntad en uno u otro instante y de uno u otro modo, en función de la previsión que desde la eternidad tiene del instante en que nuestra voluntad se determinará en virtud de su libertad, como hemos visto en el segundo momento. Y añade estas palabras: «Nuestra voluntad prevista por Dios desde la eternidad, en función del segundo momento natural, no sólo modifica la voluntad divina genérica del primer momento en cuanto a su modo de conducirse, concurriendo así libremente con ella, sino que también la determina tanto en relación a la especie del acto, como al propio acto individual de nuestra voluntad, de tal modo que, desde la eternidad y sin una prioridad en orden de naturaleza, la voluntad divina también desee o se determine a concurrir en acto con nuestra voluntad en un instante determinado en el tercer momento, con objeto de que ésta realice uno u otro acto particular; pero esto, como ya hemos dicho, no se produce antes, sino después de prever o presaber que nuestra voluntad se va a determinar en ese instante a querer algo o rechazarlo o a realizar un acto u otro; es entonces y no antes cuando la voluntad divina se determina desde la eternidad a querer —en el tercer momento— concurrir en ese

(670) Cfr. n. 18.

(671) *Op. cit.*, 469.

instante con nuestra voluntad en sus actos particulares cuantas veces y cuando quiera nuestra voluntad, así como a suprimir este concurso todas las veces y en los instantes en que, según ha previsto, nuestra voluntad libremente dejará de realizarlos. Esto es así, porque si Dios no decidiese desde la eternidad obrar de este modo, la libertad de nuestra voluntad no podría conciliarse con el concurso divino»⁶⁷².

6. Por lo demás, omitiendo en el ínterin, en primer lugar, que esta invención de Antonio de Córdoba es difícil de entender y, en segundo lugar, que raramente suele suceder que sean verdaderas opiniones que no pueden defenderse de otro modo que no sea ofreciendo distinciones ficticias como las mencionadas, podemos argumentar contra él de la siguiente manera.

En primer lugar: O bien el libre arbitrio humano, antes de recibir el concurso general de Dios en uno u otro instante, puede inclinarse libremente a rechazar o a querer una cosa antes que otra, o bien, careciendo de este auxilio, de ningún modo puede hacer esto. Si admitimos lo primero, entonces tendremos que admitir también que el libre arbitrio puede hacer algo en algún instante sin el concurso general de Dios; pero el propio Antonio de Córdoba sostiene que esto es erróneo. La consecuencia es evidente, porque la inclinación y determinación de la voluntad tanto a querer o a rechazar algo, como a querer una cosa antes que otra, es efecto de la voluntad y no es otra cosa que la propia volición o noción libre; y si no es esto, pediría a Antonio de Córdoba nos dijese qué es. Pero si admitimos lo segundo, entonces tendremos que admitir que, antes de decidir conceder al libre arbitrio su concurso en ese instante, el propio Dios no puede presaber desde la eternidad en qué sentido se inclinará el libre arbitrio en virtud de su libertad, porque antes de esta concesión no podría tender ni inclinarse en uno u otro sentido y tampoco podría inclinarse —por prioridad natural— antes de recibir este concurso, sobre todo según lo que el propio Antonio de Córdoba dice, pues sostiene que el libre arbitrio no puede hacer nada, salvo que previamente Dios lo mueva y lo aplique a obrar. Pero Dios no puede presaber que va a suceder algo que de ningún modo puede suceder.

7. *En segundo lugar:* O bien el hecho de que el libre arbitrio realice en un instante determinado un acto y que este acto sea una volición antes que una noción y de un objeto antes que de otro, depende de un concurso general divino determinado y ajustado a este acto y no a otro, o bien esto no es así, porque el concurso general divino que Dios concede en cualquier instante, en sí mismo y tal como emana de Él, resulta indiferente para que de él se siga una volición o una noción —o la volición de un objeto antes que de otro— y depende de que el libre arbitrio, en virtud de su libertad, concorra con Dios de uno o de otro modo. Si admitimos lo primero, entonces tendremos que admitir que, antes de decidir influir con el libre arbitrio de Pedro de uno o de otro modo

(672) *Op. cit.*, 470.

particular en uno u otro instante determinado, Dios no puede prever que el libre arbitrio vaya a inclinarse en un sentido determinado, ni que vaya a realizar un acto determinado en particular, puesto que, sin esta determinación de Dios, el libre arbitrio no puede hacer tal cosa y Dios no puede presaber que va a suceder algo que de ningún modo puede producirse. Sin embargo, Antonio de Córdoba afirma lo contrario, a saber, en el segundo momento natural, antes de decidir concurrir de uno u otro modo en uno u otro instante determinado, Dios presabe en qué sentido se inclinará el libre arbitrio. Además, si admitimos lo primero, entonces resulta evidente que el concurso general de Dios elimina la libertad de nuestro arbitrio. Pero si admitimos lo segundo, entonces tendremos que admitir que, habiendo recibido el concurso general de Dios, el libre arbitrio puede indiferentemente querer algo o rechazarlo o querer indiferentemente una cosa u otra; en consecuencia, el concurso general de Dios no sería causa eficaz de uno u otro efecto particular; es más, tampoco produciría en el libre arbitrio una volición antes que una nolición, no sólo en ausencia del concurso del libre arbitrio, sino también con la concurrencia e influencia simultánea del libre arbitrio sobre la acción, porque el hecho de que se produzca la volición de algo antes que su nolición y de un objeto antes que de otro, depende del concurso del libre arbitrio y no del concurso general de Dios en cooperación con el libre arbitrio.

8. *En tercer lugar*: O bien cuando Pedro decide fornicar o realizar cualquier otro acto infame, el concurso universal con que Dios concurre con Pedro en ese momento, es causa eficaz de la volición de fornicar en cuanto volición de fornicar, o bien no lo es, sino que el influjo universal de Dios conferido en ese momento, tal como procede de Él, es indiferente, de tal modo que, si el libre arbitrio de Pedro, en virtud de su libertad innata, influyese de otro modo, se produciría la nolición de fornicar. Si admitimos lo primero, entonces tendremos que admitir que, en ese momento, Dios es causa de la volición de fornicar en cuanto volición de fornicar; es decir, Dios sería la causa por la que este acto sería volición de fornicar antes que nolición. De aquí se sigue claramente que Dios es causa del pecado en cuanto pecado; es decir, en cuanto supone, como fundamento propio, una aversión a la recta razón y a la ley eterna. Pero si admitimos lo segundo, entonces tendremos que admitir que el concurso general de Dios conferido en ese momento, no es causa eficaz de la volición de fornicar antes que de su nolición, sino que tan sólo se debe al concurso del libre arbitrio la elección de la volición de fornicar antes que su nolición y la volición de este acto repugnante antes que la volición de uno honesto.

9. *Finalmente*: El concurso particular de Dios en las obras sobrenaturales del libre arbitrio —es decir, la gracia que previene al libre arbitrio— no es causa eficaz de estas obras, sino que en la potestad del libre arbitrio, ayudado por esta gracia, está consentir o no consentir o incluso disentir de Dios cuando Él lo invita y lo incita; esto es materia de fe, como hemos demostrado anteriormente y en

varias ocasiones recurriendo a los cánones del Concilio de Trento (ses. 6, can. 4) y como demostraremos todavía con mayor claridad más adelante. Por tanto, el concurso general de Dios no es causa eficaz de las obras del libre arbitrio, sino que del libre arbitrio depende tanto que éstas se produzcan, como que —sin la oposición del influjo actual de Dios— sean de una especie antes que de otra y tengan un acto por objeto antes que otro.

Por tanto, debemos rechazar la opinión de estos Doctores, porque, según nuestro humilde parecer, suprime la libertad de nuestro arbitrio; por ello, no tememos afirmar que esta opinión no sólo es peligrosa en materia de fe, sino también errónea, salvo que, de modo más reflexivo, decidamos antes esperar la definición de la Iglesia sobre esta cuestión.

Disputa XXX

*En la que rechazamos el ejemplo con que algunos
suelen explicar el modo de obrar de Dios
por medio de su concurso general y presentamos el modo verdadero*

1. Con lo que hemos expuesto de manera genérica sobre el concurso general de Dios con las causas segundas, será fácil entender que el ejemplo al que algunos recurren para explicar el modo en que Dios, por medio de su concurso general, concurre con el libre arbitrio, no explica nada. En efecto, afirman que Dios, por así decir, guía al libre arbitrio, moviéndolo con prioridad de naturaleza y aplicándolo con su concurso general a realizar sus operaciones —sin excluir el influjo del propio arbitrio—, del mismo modo que el maestro mueve y guía la mano que tiene cogida del discípulo, que también coopera simultáneamente, cuando escribe las letras. Por esta razón, dicen que del mismo modo que, cuando el discípulo sigue totalmente el movimiento del maestro, se escriben las mejores letras y que cuando, en virtud de su influjo, se resiste y se esfuerza en dirigir su mano hacia otra parte, las letras se escriben mal con la guía y el influjo del maestro —ahora bien, este defecto no es culpa del maestro, sino del discípulo, aunque el maestro coopere en la escritura de las letras, pero no en su resultado defectuoso, sino en la propia escritura—, así también, si cada uno de nosotros sigue con su libre arbitrio el movimiento y la guía general de Dios, los actos precedentes de nuestro libre arbitrio serán como deben ser; pero si con nuestro libre influjo abusamos del concurso general de Dios queriendo algo o rechazando la recta razón y la ley de Dios, entonces nuestras operaciones serán defectuosas, a pesar de que Dios coopere en ellas con su concurso general; ahora bien, su defecto no se deberá al influjo y al concurso general de Dios, sino al influjo particular del libre arbitrio, que habría querido abusar del concurso general de Dios. Así explican por qué razón, aunque Dios también influya en nuestras operaciones defectuosas con su concurso general —sin el cual no pueden producirse de ningún modo—, sin embargo, no es causa del pecado, sino que lo es el hombre a través de su libre arbitrio.

2. Como es evidente —por todo lo que hemos dicho— que el libre arbitrio actúa sin que Dios lo mueva previamente y que el concurso general de Dios no es un influjo sobre el libre arbitrio en cuanto agente para prepararlo y hacerlo capaz de obrar, sino que es un influjo junto con el libre arbitrio en cuanto agente que actúa sobre sí mismo y, por esta razón, en cuanto paciente que recibe sobre sí mismo su propia operación, por todo ello, resulta obvio que el ejemplo anterior no es bueno. Pues si el arbitrio fuera premovido de este modo y guiado por el concurso general de Dios, entonces en nosotros mismos nos apercibiríamos en cierta medida de esta moción y de esta guía, del mismo modo que quienes reciben la llamada interior de la fe y del arrepentimiento y, en última instancia, son guiados a la contrición noble y luminosa, a veces suelen apercibirse en cierta medida de las iluminaciones y los auxilios de la gracia previniente; más aún, algunos hombres justos que han avanzado mucho por la senda de la virtud y que disfrutaban de una compañía especial de Dios, suelen apercibirse de estas mociones de la gracia previniente dirigida a la realización de obras nobles, como explicaremos más adelante⁶⁷³; por esta razón, el Espíritu Santo les comunica que son hijos de Dios, a pesar de que ninguno se aperciba del movimiento del concurso general de Dios, que es igual y necesario para absolutamente todas las acciones, incluidas las puramente naturales, aunque sean defectuosas.

3. Por otra parte, querríamos preguntar a quienes recurren a este ejemplo lo siguiente: Cuando la voluntad decide fornicar o realizar otro acto infame, el influjo propio del libre arbitrio por el que éste abusa del concurso universal de Dios y, contrariamente o más allá de la guía de Dios, decide fornicar ¿procede de la guía y de la moción divina por medio del concurso general con el que Dios mueve —según se dice— con prioridad de naturaleza al libre arbitrio a obrar, de tal modo que el concurso de Dios movería al arbitrio a producir un influjo singular tal, o no? No puedo admitir lo primero: por una parte, porque, para seguir con su ejemplo, del mismo modo que el desvío del discípulo en un sentido distinto de aquel en que le mueve el maestro, no es culpa del maestro, sino que se debe a la propia guía del discípulo, así también, el influjo propio del libre arbitrio por el que éste abusa del concurso general de Dios decidiendo algo contrariamente o más allá de la guía divina, no puede atribuirse al concurso general de Dios, como si Él lo moviese hacia ello y fuese obra suya; por otra parte, porque si Dios moviese con su concurso general al arbitrio a producir este influjo singular, lo movería a realizar la fornicación en cuanto fornicación y, por ello, el pecado, entendido como fundamento de la desviación de la recta razón y de la ley divina; pero esto parece una pura blasfemia. Añádase que, como este influjo del libre arbitrio respondería entonces a la moción y al influjo de Dios por medio de su concurso general, no diríamos que el pecador abusa del concurso general de Dios, sino, más bien, que está de acuerdo con Él. Pero si se afirma lo segundo

(673) *Cfr.* disp. 44.

—a saber, ese influjo del libre arbitrio no se debe a la guía y moción de Dios por su concurso general, es decir, Dios no mueve con prioridad de naturaleza al libre arbitrio a producir ese influjo singular—, entonces, como este influjo es algo real y a él se debe que la decisión del libre arbitrio sea fornicar, deberán admitir que algo real procede del libre arbitrio sin que el concurso general de Dios concorra en ello a su modo.

4. Contra este mismo ejemplo también podemos argumentar de la siguiente manera: Si antes de que el libre arbitrio obre, Dios lo mueve, lo aplica a obrar y, por así decir, lo guía en sus operaciones, entonces: o bien el libre arbitrio será movido y aplicado siempre a hacer aquello mismo que obre con posterioridad de naturaleza; o bien algunas veces será movido y aplicado a hacer una sola cosa y, contrariamente a la aplicación divina, se aplicará a hacer algo muy distinto; o bien Dios lo moverá siempre y lo aplicará sólo con una moción indiferente, siendo el libre arbitrio el que se aplique por sí mismo a obrar una cosa antes que otra. Lo primero no puede sostenerse, porque, por una parte, desaparecería la libertad de arbitrio y, por otra parte, habría que admitir que, cuantas veces los hombres deciden fornicar o realizar otro pecado, con prioridad de naturaleza Dios mueve, inclina y aplica el libre arbitrio de estos hombres a realizar estas acciones infames en particular, siendo esto erróneo. Lo segundo tampoco puede sostenerse, porque, por una parte, cuando el arbitrio decide fornicar, no se apercibe de que Dios lo mueve y lo aplica a querer la castidad o huir de la fornicación —en efecto, cuando los hombres entregados al vicio de la lujuria, quieren fornicar, no piensan en la castidad, ni en el rechazo de la fornicación— y, por otra parte, a pesar de que la aplicación del arbitrio sería algo real, ya no se debería a Dios por su concurso general —que movía hacia otra cosa muy distinta—, sino únicamente al libre arbitrio, y en esta operación Dios no guiaría al libre arbitrio con su concurso general; pero, según estos autores, con prioridad de naturaleza y a través de su concurso general Dios mueve y guía al libre arbitrio hacia absolutamente todas sus operaciones. Tampoco pueden sostener lo tercero, sobre todo quienes afirman que, con su concurso general, Dios es causa eficaz de cualquier efecto; tampoco lo pueden sostener quienes afirman que no es causa eficaz, porque esta aplicación a una cosa en particular y no a otra que sólo dependería del libre arbitrio, sería algo real y no procedería de la moción y aplicación de Dios por su concurso general y, por ello, algo que en sí mismo es real no procedería de Dios por su concurso general del modo en que, según afirman, Dios es causa de todos los efectos de las causas segundas por medio de su concurso universal.

5. Por tanto, o bien habrá que decir que Dios no concurre con su concurso universal en los efectos de las causas segundas antes que las causas segundas o bien, por el contrario, habrá que decir que un influjo no antecede al otro, porque ambos son inmediatos sobre la acción y el efecto a producir y la existencia de uno depende de la del otro.

Aquí también hay una gran diferencia —que, sin lugar a dudas, debemos dar a conocer— entre, por una parte, el concurso universal de Dios con las causas segundas en las obras naturales y, por otra parte, el auxilio particular —es decir, la gracia previniente— concedido para la realización de los actos sobrenaturales, en virtud de los cuales el arbitrio se dispone para la gracia. En efecto, como en parte ya es sabido por lo que hemos explicado desde la disputa octava y como más adelante⁶⁷⁴ explicaremos con mayor detenimiento, debemos afirmar absolutamente que el concurso particular de Dios —o gracia previniente— siempre antecede —o temporalmente o por naturaleza— al influjo del libre arbitrio en sus obras sobrenaturales —por las que el arbitrio se dispone para la gracia que convierte en agraciado—, como causa y principio eficiente sobre el libre arbitrio, mediante el cual Dios influye junto con el influjo libre del propio arbitrio sobre las obras sobrenaturales. Sin embargo, como Dios —por su concurso universal— y la causa segunda influyen inmediatamente sobre el efecto de la causa segunda como dos partes de una sola causa total, sin que ninguna de ellas influya sobre la otra por medio de estos influjos singulares, sino que ambas influyen de manera inmediata sobre el efecto, de aquí se sigue que ninguna de ellas concurra antes que la otra por medio de estos influjos singulares.

Por tanto, decimos que Dios es causa primera respecto de cualquier efecto de la causa segunda: en primer lugar, porque la propia causa segunda recibe de Dios todo su ser y la fuerza para obrar y, además, porque todo aquello que la causa segunda incluye depende del influjo actual e inmediato de Dios; y, en segundo lugar, porque el concurso general de Dios por medio del cual concurre con las causas segundas en su obrar, es universalísimo considerado en términos de causa eficiente, porque se extiende a todos los efectos. Por esta razón, en términos genéricos podemos decir que el concurso general de Dios antecede por naturaleza a cualquier influjo de una causa particular, en la medida en que con este concurso no hay conversión en la implicación de existencia respecto del concurso de cualquier causa segunda⁶⁷⁵. De este modo podemos inferir correctamente: hay influjo de la causa segunda; por tanto, también hay concurso general de la causa primera. Pero no se puede inferir lo contrario: hay concurso general de Dios; por tanto, también hay concurso de la causa segunda. Pero hemos dicho «en términos genéricos», porque si consideramos un concurso general de Dios en particular como concurso por medio del cual, de modo preciso, Dios concurre aquí y ahora

(674) *Cfr.* disp. 37; disp. 29, n. 2.

(675) La conversión en la implicación de existencia supone que de la existencia de una cosa se infiera la existencia de otra. *Vide* Aristoteles, *Categoriae*, n. 12, 14^a30-35: «Prius aliud alio dicitur... secundo quod non reciprocatur secundum existendi consecutionem, ut: unum duobus est prius. Nam si duo sunt, statim sequitur unum esse; quodsi unum est, non est necesse duo esse. Quare non reciprocatur ut, si unum sit, sequatur reliquum esse. Prius autem videtur id esse a quo non reciprocatur existendi consecutio». «Una cosa se llama anterior a otra... en segundo lugar, por no ser reversible y por la implicación de existencia, como, por ejemplo, uno es anterior a dos: pues de que existan dos se sigue inmediatamente que existe uno, mientras que, existiendo uno, no es necesario que existan dos, de modo que la implicación de que exista el resto no se da de manera reversible a partir de uno y parece ser anterior una cosa tal que, a partir de ella, no se dé de forma reversible la implicación de existencia» (Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid 1988)

con una causa segunda determinada con vistas a algún efecto en particular, el concurso general de Dios no antecede —como sucede en el caso anterior— al concurso de la causa segunda con vistas a este efecto, sino que la existencia de cada uno depende de la del otro, como ya hemos explicado.

Disputa XXXI

*En la que explicamos que Dios no es causa del pecado,
sino tan sólo el libre arbitrio creado⁶⁷⁶*

1. Aunque Dios sea causa primera de todas las acciones —por muy infames que sean— que realizan las causas segundas junto con el libre arbitrio creado, influyendo sobre ellas inmediatamente con su concurso general, como hemos explicado en las disputas anteriores, sin embargo, sostener que Dios es causa del pecado —como no sólo algunos herejes antiguos afirmaron, según cuentan Eusebio de Cesarea en *Ecclesiastica historia*, lib. 5, cap. 20⁶⁷⁷, y Alfonso de Castro en *Adversus omnes haereses*, lib. 9, *malum*⁶⁷⁸, sino como también, en nuestros tiempos, lo hacen Lutero y sus seguidores, según hemos visto en la disputa primera⁶⁷⁹— no sólo es blasfemia enorme, como enseña la propia razón de cualquier hombre, sino que también es herejía manifiesta. Pero ahora lo demostraremos recurriendo a las Sagradas Escrituras, a las definiciones de la Iglesia y al consenso unánime de los Padres; en las siguientes disputas, ofreceremos argumentos tomados de principios naturales con los que demostraremos con claridad que Dios no es causa del pecado.

2. En primer lugar, Santiago en su *Epístola*, I, 13, dice: «Que ninguno, cuando sea tentado, diga: *Es Dios quien me tienta*; porque Dios no tienta al mal, ni tienta a nadie», a saber, hacia el mal. Por tanto, si Dios no tienta al mal —es decir, al pecado—, porque esto se opone a la naturaleza y a la bondad y clemencia infinitas de Dios, mucho menos será causa eficiente del mal culposo en cuanto tal, ni inclinará, ni moverá al libre arbitrio hacia el mal en cuanto tal. De ahí que en *Eclesiástico*, XV, 11-13, leamos: «No digas: *por el Señor me he apartado* (a saber, de la sabiduría)⁶⁸⁰; no hagas lo que Él detesta. No digas: *Él me ha extraviado*; porque Él no necesita al pecador. El Señor odia toda abominación y quienes le temen a Él, tampoco la aman».

3. En *Salmos*, V, 5-6, leamos: «De mañana te presento mi súplica y me quedo a la espera: porque Tú no eres un Dios que se complazca en la iniquidad. Tampoco el maligno habita junto a ti: los inícuos no permanecerán ante tu

(676) Cfr. disp. 25, n. 2.

(677) PG 20, 484.

(678) Parisiis 1560, 161.

(679) Cfr. n. 18-20.

(680) *Addit.* de Molina.

vista, &c.». Si Dios no quiere que haya iniquidades y éstas de ningún modo le pueden complacer —más aún, las prohíbe con sus santísimas leyes y no las deja impunes—, ¿por qué razón obraría Él mismo la iniquidad en el pecador o por qué movería e inclinaría el libre arbitrio del pecador a abrazarlas? En *Salmos*, X, 6-8: «Quien ama la iniquidad, odia su alma. Sobre los pecadores lloverá fuego, azufre y un viento abrasador como porción de su copa. Porque el Señor justo también ama la justicia y su rostro contempla la equidad». Esto es como decir que el Señor no puede ver la iniquidad con ciencia aprobatoria y mucho menos producirla en los pecadores o moverlos e incitarlos a ella. En *Sabiduría*, XI, 25 leemos: «No aborreces nada de lo que hiciste». Dios odia de igual modo al impío y a su impiedad, según leemos en *Sabiduría*, XIV, 9. Por tanto, Dios no produce la impiedad del pecador, ni el pecado. En *Habacuc*, I, 13, leemos: «Tus ojos están limpios, para que no puedas ver el mal; así, no podrás ver la iniquidad». En *Oseas*, XIII, 9 leemos: «Tu destrucción ha acontecido, Israel, porque sólo en mí estaba tu salvación»; es decir, en nosotros está pecar y morir; sólo en Dios está nuestro auxilio, que siempre aguarda a la entrada de nuestro corazón e impulsa de manera misericordiosa».

4. En *Mateo*, VII, 18 leemos: «El árbol bueno no puede dar malos frutos». Y en *Romanos*, XI, 16: «Si la raíz es santa, también las ramas». Pero Dios es bueno por esencia y también santo y no puede albergar maldad, ni culpa alguna, según leemos en *Romanos*, IX, 14: «¿Acaso en Dios hay iniquidad? De ningún modo». Por tanto, no puede ser autor de los males considerados culposos.

5. Asimismo, podemos citar la regla egregia—que es sobremanera conforme a la razón y aceptada por los Teólogos— de San Fulgencio de Ruspe (*Ad Monimum*, lib. 1, cap. 19), a saber: Dios no es autor de algo de lo que es vengador⁶⁸¹. En efecto, ¿quién, salvo alguien cruel y criminalísimo, castiga a otro por algo de lo que él mismo es responsable? Sin embargo, Dios castiga nuestros pecados. Por tanto, no puede ser causa de ninguno de ellos.

6. El Concilio de Orange II (cap. 25) declara: «No sólo no creemos que algunos estén predestinados para el mal por la potestad divina, sino que, en caso de que haya quienes sólo quieren creer en el mal, los anatematizamos como merecedores de toda execración»⁶⁸².

León IX en su *Epistola ad Petrum Antiochenum*, que aparece al final de la obra de León I, como explicación de la fe romana, dice: «Creo que Dios sólo predestina los bienes, pero presabe tanto los bienes como los males»⁶⁸³.

(681) *Cfr.* c. 19; PL 65, 167c: «illius rei Deus ultor est cuius auctor non est, id est iniquitatis quam potest Deus punire, non facere». *Cfr.* San Agustín, *De libero arbitrio*, lib. 3, cap. 4, n. 11; PL 32, 1276: «Quorum autem non est malus auctor, iustus est ultor».

(682) Mansi 8, 717s.

(683) PL 143, 772c; Mansi 19, 663^a.

El Concilio de Trento (ses. 6, can. 6) declara: «Si alguien dijera que en la potestad del hombre no está hacer malo su camino, porque sería Dios quien hace tanto las malas obras, como las buenas, no sólo permitiéndolas, sino también propiamente y por sí mismo, hasta tal punto que la traición de Judas no sería obra suya en menor medida que la vocación de San Pablo, sea anatema»⁶⁸⁴.

7. Sobre esta cuestión el consenso de los Padres también es unánime. Dionisio Areopagita (*De divinis nominibus*, cap. 4 hacia el final) afirma: «Más aún, de Dios no procede el mal; ciertamente, o bien no es bueno o bien hace buenas obras»⁶⁸⁵. Un poco más adelante dice: «Así pues, Dios no es autor del mal, ni en Él hay maldad, ni en términos absolutos, ni en momentos determinados». Más adelante⁶⁸⁶ explica que los demonios se volvieron malvados, porque por propia voluntad dejaron de querer y de hacer bienes divinos. Enseña lo mismo sobre nuestras almas. Y a aquellos según los cuales es necesario que la providencia divina nos empuje hacia la virtud, aunque no queramos, les responde: «No es propio de la providencia eliminar la naturaleza propia de cada cosa, sino proveerla conforme a su propia naturaleza; por ello, fue necesario que Dios hiciera al hombre libre, como lo exige su propia naturaleza»⁶⁸⁷. Al final del capítulo⁶⁸⁸ dice que, en su libro sobre el juicio divino y justo, refuta como estúpidos los argumentos de los sofistas que atribuyen a Dios iniquidad y mendacidad.

8. San Justino Mártir afirma lo mismo en *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*⁶⁸⁹ y en *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* (resp. 8⁶⁹⁰); ya citamos sus palabras en la disputa 23, miembro 4⁶⁹¹. Lo mismo enseña en su respuesta 12⁶⁹². Del mismo parecer son Clemente de Alejandría (*Paedagogus*, lib. 1, cap. 8⁶⁹³; *Stromata*, lib. 1, cap. 17⁶⁹⁴), Tertuliano (*De exhortatione castitatis*⁶⁹⁵, cuyas palabras ya hemos citado en parte en la disputa 23⁶⁹⁶; *Adversus Marcionem*, lib. 2⁶⁹⁷), Orígenes (*Contra Celsum*, lib. 4⁶⁹⁸) y San Atanasio (*Oratio contra gentes*, n. 4⁶⁹⁹). Este mismo parecer de San Atanasio se citó en el Concilio de Constantinopla VI (a. 8⁷⁰⁰). También San Atanasio (*Vita beati Antonii*) sostiene que San Antonio

(684) Mansi 33, 40.

(685) PG 3, 724^a.

(686) *Ibid.*, 725^a.

(687) *Ibid.*, 733b.

(688) *Ibid.*, 736b.

(689) *Cfr.* n. 140-141; PG 6, 797b-d.

(690) *Cfr.* q. 8; PG 6, 1257b-c.

(691) *Cfr.* n. 2.

(692) PG 6, 1261.

(693) PG 8, 328b.

(694) *Ibid.*, 800.

(695) *Cfr.* c. 2; PL 2, 915s.

(696) *Cfr.* m. 4, n. 5.

(697) *Cfr.* c. 14; PL 2, 301.

(698) *Cfr.* n. 65; PG 11, 1132s.

(699) *Cfr.* n. 6; PG 25, 12ss.

(700) *De incarnatione contra Apollinarem*, lib. 2, n. 6; PG 26, 1140; Mansi 11, 361^a-e.

Abad enseñó lo mismo⁷⁰¹. Esto mismo afirman San Basilio el Grande (*Homiliae*, h. 9, que empieza: *Quod Deus non sit auctor malorum*), San Gregorio de Nisa (*Philosophia*, lib. 7, cap. 4⁷⁰²), San Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*, lib. 4, cap. 20⁷⁰³; léase también el lib. 2, caps. 29 y 30⁷⁰⁴), San Ambrosio (*De Iacob et vita beata*, cap. 3, donde dice: *No debemos culpar a nadie, salvo a nuestra voluntad*⁷⁰⁵), San Jerónimo (*In Isaiam*, lib. 12⁷⁰⁶; *In Amos*, III, 6: *Si cae en la ciudad el infortunio...*⁷⁰⁷) y San Juan Crisóstomo (*In Epistolam II ad Timotheum*, hom. 8⁷⁰⁸), porque después de decir y aconsejar que no queramos investigar todo, pues gran parte de aquello que pertenece a Dios, está oculto, añade: «Conformaos con saber que Dios provee todo; que hemos sido creados con dependencia de nuestro libre arbitrio; que Dios obra unas cosas, pero permite otras; que no quiere que se produzca ningún mal; que todo no acontece únicamente en virtud de su propia voluntad, sino también de la nuestra; que todos los males que hacemos, se deben a nuestra voluntad; que los bienes que hacemos, se deben a nuestra voluntad y a su ayuda; que a Dios nada se le oculta, pero no por esta razón lo obra todo».

9. También San Agustín afirma esto mismo en numerosos lugares. En *De libero arbitrio* (sobre todo en el lib. 2, cap. último⁷⁰⁹, y en el lib. 3, caps. 1, 6 y en otros) enseña, conforme a su propósito, que Dios no es causa del pecado, sino el hombre, cuando hace uso de su libre arbitrio para pecar, a pesar de que Dios no se lo haya conferido para este uso. En *De Genesi ad litteram* (lib. 7, cap. 26) dice: «La naturaleza del hombre procede de Dios, pero no la iniquidad en la que se envuelve cuando hace un mal uso del libre arbitrio»⁷¹⁰. En *De Spiritu et Littera* (cap. 31) dice: «En las Sagradas Escrituras no leemos en ningún lugar: no hay voluntad salvo que proceda de Dios. Con razón no está escrito, porque no es verdad; de otro modo, Dios sería autor de los pecados, si no hubiese voluntad salvo procedente de Él, porque la mala voluntad sola ya es pecado, aunque no le siga el efecto»⁷¹¹. En su *Liber 83 quaestionum* (q. 3), demuestra que Dios no es causa del pecado, porque ningún hombre se convierte en malvado por instigación y deseo de alguien sabio; pero Dios es más sabio que cualquier hombre sabio; por tanto, el hombre no peca por instigación y deseo de Dios⁷¹². En la q. 4 concluye que la causa del pecado es

(701) Cfr. n. 22; PG 26, 876^a.

(702) Se trata de Nemesio, *De natura hominis*, c. 39 (al. lib. 7, c. 1); PG 40, 764.

(703) Cfr. c. 19; PG 94, 1192.

(704) Cfr. lib. 2, c. 29-30; PG 94, 964.

(705) Cfr. n. 10; PL 14, 602.

(706) Cfr. lib. 12, c. 44; PL 24, 442b.

(707) Cfr. lib. 1, c. 3; PL 25, 1016d-1017^a.

(708) Cfr. n. 4; PG 62, 647.

(709) Cfr. lib. 2, c. 20; PL 32, 1269s.

(710) Cfr. n. 37; PL 34, 369.

(711) Cfr. n. 54; PL 44, 235.

(712) PL 40, 11.

la voluntad libre de quien consiente en caer en él⁷¹³. Demuestra esto mismo en *De civitate Dei* (lib. 12, cap. 6).

Sobre los artículos que se le atribuyen falsamente, quienquiera que sea su autor⁷¹⁴, afirma (art. 10): «Es detestable y abominable la opinión según la cual Dios es autor de toda voluntad y acción malas, pues su predestinación sólo busca la bondad y la justicia. En efecto, Dios sólo siembra en su camino misericordia y verdad, porque la santísima divinidad no sabe hacer a las casadas adúlteras y a las doncellas corruptas, sino condenar tales cosas; tampoco sabe cómo disponer estas cosas, sino castigarlas». Un poco más adelante dice: «Por tanto, la predestinación de Dios no incita, ni persuade, ni empuja a los inicuos a la maldad, ni a los pecadores a la lujuria, ni a caer en la infamia, sino que, sin lugar a dudas, predestina el juicio en el que recompensará a cada uno, en la medida en que se actúe bien o mal. Este juicio no se celebraría, si los hombres pecasen por voluntad de Dios. Todo hombre a quien la sentencia divina separe y sitúe a la izquierda de Dios, será condenado por no haber cumplido la voluntad de Dios, sino la suya propia»⁷¹⁵. En el art. 13, dice: «Es indigno considerar a Dios causa de estas desgracias, porque aunque, en virtud de su ciencia eterna, sabe de antemano lo que concederá en recompensa a los méritos de cada uno, sin embargo, por no poder engañarse no infiere una necesidad o voluntad de torcerse. Por tanto, si alguien abandona la justicia y la piedad, caerá de cabeza guiado por su arbitrio; su propia concupiscencia lo arrastrará; caerá en el engaño persuadido por sí mismo. Aquí no tienen nada que hacer el Padre, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo; aquí tampoco interviene la voluntad divina, gracias a cuya ayuda muchos fueron detenidos en su caída, sin que nadie fuera empujado a caer»⁷¹⁶.

El autor del *Hypognosticon* (lib. 6) también afirma: «Dios presupo la maldad de Judas, pero no la predestinó, ni la provocó; no obstante, presabiendo esto, Dios le permitió con juicio justo hacer el mal, entregándole a su mente insensata»⁷¹⁷. Después de muchas otras cosas, dice: «Hay que defender la regla de esta disputa inconcusa, que se esclarece con los testimonios divinos, a saber: antes de que los pecadores existieran en el mundo, de ellos sólo hubo presciencia de sus pecados y no una predestinación, aunque fuesen predestinados al castigo en virtud de esta presciencia»⁷¹⁸. Paso por alto muchos otros testimonios de San Agustín.

10. Lo mismo afirman Fulgencio de Ruspe y Próspero de Aquitania, cuyos testimonios cita Graciano (c. 23 *Vasis*, q. 4⁷¹⁹). El primer testimonio de este capítulo es de Fulgencio⁷²⁰; los demás, hasta llegar a las palabras: *ex nobis*

(713) *Ibid.*, 12.

(714) Próspero de Aquitania, *Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*, resp. ad obi. 10; PL 51, 182 (45, 1846).

(715) *Ibid.*, 183 (1847).

(716) *Ibid.*, 184 (1848).

(717) *Cfr.* lib. 6, c. 5, n. 7; PL 45, 1661.

(718) *Cfr.* lib. 6, c. 5, n. 8; *ibid.*, 1661.

(719) *Decretum*, 2p., c. 23, q. 4; PL 187, 1183s; Friedberg I, 907.

(720) *Ad Monimum*, lib. 1, c. 26; PL 65, 174b.

exierunt..., son de Próspero⁷²¹. A lo largo de todo el lib. 1 de *Ad Monimum*, Fulgencio demuestra, abundantemente y con gran sabiduría, que Dios no es causa del pecado⁷²². También atestigua lo mismo Gregorio Magno en su *Homilia 9 ad Ezechielem*⁷²³, por no hablar de muchos otros Padres.

11. Sin embargo, no quiero omitir el parecer de Platón (*De republica*, lib. 2) sobre esta cuestión. Pues, según él, sólo Dios debe considerarse causa de los bienes; en cuanto a los males, debemos buscar cualquier otra causa que no sea Dios. Un poco más adelante dice: «Hay que desmentir totalmente y no hay que permitir que nadie sostenga en su Estado —si debe levantarse sobre buenas leyes— que Dios, a pesar de ser bueno, es causa de los males de alguien; tampoco debe permitirse que nadie lo oiga, tanto si es joven, como viejo, tanto si se dice en forma de poema, como si se dice en prosa, porque sostener tal cosa no es piadoso, ni nos es beneficioso, ni se puede sostener de modo coherente»⁷²⁴. Así habla Platón⁷²⁵.

Disputa XXXII

*En la que se expone la razón por la que no es Dios,
sino únicamente el libre arbitrio creado, la causa del pecado*

1. Los católicos no albergan duda alguna sobre esta cuestión; pero se preguntan la razón por la que, a pesar de que Dios —como causa primera— influye de modo eficiente e inmediato sobre la mala acción del libre arbitrio creado de tal modo que toda esta acción se debe a Dios y al mismo tiempo toda ella se debe también al libre arbitrio, sin embargo, la culpa y la infamia de esta acción no se atribuyen a Dios, sino al libre arbitrio creado.

2. Casi todos los antiguos aducen como razón de esto el hecho de que, como el pecado considerado formalmente radica en la falta de conformidad con la regla que está obligado a seguir quien obra y, por esta razón, formalmente no es otra cosa que una deficiencia, una privación y una pura nada, entonces habrá que preguntarse más bien por la causa deficiente del pecado que por la eficiente. Por este motivo, como el libre arbitrio creado puede faltar a la regla y a la ley que se le han prescrito —y faltar de hecho cuando realiza una mala acción— y como Dios —que no está sujeto a ninguna regla, sino que Él es ley para sí mismo— no puede faltar a la regla cuando confiere el ser a esta acción junto con el libre arbitrio,

(721) *Responsiones ad capitula Gallorum*, p. 1, cap. 6, 11, 12, 14, p. 2 XV; PL 51, 161, 166s, 167, 169s; 174 (45, 1836, 1839-1840, 1848). *Idem, Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*, c. 12; PL 51, 183s (45, 1847).

(722) PL 65, 153-178.

(723) *Cfr.* n. 2; PL 76, 870.

(724) *De Republica*, lib. 2; Stephan. 379c.

(725) *Cfr.* q. 19, art. 6, disp. 3.

por esta razón, en la medida en que la acción se debe al libre arbitrio creado, es culposa y pecaminosa y, en la medida en que se debe a Dios como causa primera y origen de todo ser creado, no es culposa, ni pecaminosa, porque sólo gracias a Dios tiene ser y, en consecuencia, una bondad trascendente que aparece junto con el ser y no una deficiencia respecto de la regla, siendo esta deficiencia la razón del pecado y de la maldad moral.

3. Pero este razonamiento o bien no explica en la medida necesaria esta cuestión o bien carece de relevancia. Ciertamente, aunque es cosa clarísima que, en sus operaciones, Dios —que es la suma bondad— de ningún modo puede dejar de ser sujeto tanto para otros, como propiamente para sí mismo, no obstante, en Él la ley es eterna, porque la ley no es sino el propio Dios y todo lo que se dicta a sí mismo: qué puede hacer con rectitud, qué cosa sería vergonzosa en caso de que Él la hiciera y, por esta razón, qué cosa implicaría contradicción en caso de hacerla, por ser contraria a su suma bondad. Así colegimos lo siguiente: Dios no puede, de ninguna de las maneras, mentir por sí mismo, ni por medio de otro; tampoco puede, bajo ningún concepto, ordenar pecados, ni mover o inclinar hacia acciones consideradas pecaminosas, así como tampoco aconsejarlas o predestinar a alguien a ellas, porque estas acciones y otras semejantes repugnan a la recta razón, tanto humana como divina, y a la bondad infinita. Esto parecen dar a entender los testimonios de las Sagradas Escrituras, las definiciones de la Iglesia y las sentencias de los Santos Padres que hemos ofrecido en la disputa anterior. Por esta razón, no sólo es contrario a la fe que Dios sea causa del pecado porque, si lo fuese, Él mismo faltaría a su regla cooperando con nosotros en el pecado con objeto de que faltemos a nuestra regla, sino que también sería contrario a la fe que Dios fuese causa del pecado porque, si lo fuese, ordenaría o aconsejaría hacer un acto malvado o predestinaría, movería e inclinaría hacia él a través de su influjo y de su operación; ahora bien, si fuese causa del pecado en este segundo sentido, lo sería también en el primero, porque Él mismo faltaría a su ley eterna. Ciertamente, Dios podría, sustrayendo antes alguna acción —por medio de la adición de alguna circunstancia— de la consideración de pecaminosa, ordenarla o mover hacia ella, a pesar de que, en ausencia de esta circunstancia, dicha acción sería contraria al derecho natural y, en consecuencia, pecado. De este modo, como Señor de la vida de cualquier hombre, Dios ordenó a Abraham sacrificar a su hijo Isaac, lo cual, en aquella circunstancia, le estaba permitido a Abraham y no era contrario al quinto precepto del decálogo, una vez concedida al padre esta facultad en relación a su hijo. Pero que Dios ordene o mueva hacia algo que en la causa segunda debe considerarse pecado, implica contradicción con toda claridad, porque se opone a la bondad divina y a la ley eterna⁷²⁶.

4. Por esta razón, decimos que Dios no puede dispensar, con una dispensa propiamente dicha, de los preceptos del decálogo, haciendo que sea lícito lo que

(726) Cfr. q. 19, art. 6 (disp. 3, n. 2, 4).

está prohibido por ley, una vez eliminada la fuerza de obligar de la misma; sin embargo, puede hacer que sea lícito algo que, en otras circunstancias, iría contra la ley, añadiendo al objeto alguna circunstancia por la que dejaría de estar prohibido por ley, sin que esto implicase una dispensa de la ley, sino una sustracción a la prohibición de la ley —salvaguardando el derecho íntegro de la misma y su fuerza de obligar— por adición de alguna circunstancia en razón de la cual este objeto ya no estaría prohibido de ningún modo por la ley. Esto a veces también puede producirse por mediación de una causa segunda. En efecto, el dueño de una cosa puede hacer que quien se la apropie, no transgreda el séptimo precepto, si le concede la facultad de apropiársela —pues de otro modo transgrediría el séptimo precepto del decálogo—, sin que esto suponga dispensar del precepto, sino hacer que, añadiendo esta circunstancia, ya no implique una transgresión del precepto algo que, en otras circunstancias, estaría prohibido por este mismo precepto. Pero sobre esto ya hablaremos en el lugar correspondiente.

5. Por todo lo que hemos dicho, es evidente que, para aclarar la duda propuesta, hay que explicar por qué la concurrencia inmediata de Dios con la causa segunda por medio de su influjo universal, no contradice la ley eterna y, en consecuencia, no es mala de por sí, como sí lo sería —contradiendo la ley divina— en caso de que Dios ordenase o predestinase esta acción o moviese e inclinase al libre arbitrio creado hacia ella. Pero con su razonamiento los antiguos no enseñan de ningún modo la causa de esto y, por ello, no explican esta cuestión en la medida necesaria.

6. Los salmanticenses, entre los que se cuentan Domingo de Soto (*De natura et gratia*, lib. 1, cap. 18⁷²⁷) y Melchor Cano (*De locis theologicis*, lib. 2, cap. 4, *resp. ad octavum*⁷²⁸), ofrecen la siguiente causa: Con su concurso universal Dios coopera con todas las causas segundas a modo de causa natural constituida por ley, de tal modo que siempre estaría dispuesto a otorgar su ayuda a las causas segundas, como si actuase por necesidad de naturaleza y no libremente. Como este concurso, por así decir, se le adeuda a las causas naturales —porque ninguna de ellas podría obrar sin él—, debe incluirse entre las cosas naturales, hasta tal punto que consideramos milagroso que, en alguna ocasión, Dios lo sustraiga y su concurso desaparezca. Por esta razón, según ellos, como las acciones malas moralmente se originan —en cuanto a su ser exclusivamente natural— en causas naturales y sería estúpido atribuir a estas causas naturales su ser moral, su maldad o su culpa, de aquí se sigue que Dios sea causa —por medio de su concurso general— del ser natural de estas acciones, aunque no de la culpa y de la maldad que llevan aparejadas.

Algunos entienden este parecer del siguiente modo: Si Dios no cooperase —por medio de este concurso general— a modo de naturaleza en virtud de la

(727) Salmanticae 1550, 65.

(728) Matriti 1764, tom. 1, 30.

prescripción de la ley universal de no denegar nunca este concurso —porque sería necesario y, por así decir, se le adeudaría a las causas segundas—, sino que sólo concurriese con él en algunas ocasiones, entonces otorgárselo a las causas segundas cuando fuesen a realizar acciones malas moralmente, sería contrario a la ley eterna, malo de por sí y, en consecuencia, contradictorio.

7. Así enseñado y explicado, este razonamiento nunca me ha satisfecho.

En primer lugar: Porque Dios ha establecido desde la eternidad y de manera puramente libre la ley de concurrir con las causas segundas y también confiere de manera puramente libre su concurso universal, cuantas veces lo otorga. Por esta razón, teniendo en cuenta la libertad con que obra, no puede incluirse entre las causas naturales, en la medida en que una causa natural se distingue de las causas libres y morales. Es más, en verdad, obrando así, es causa libre, moral y, en consecuencia, digna de alabanza, cuantas veces confiere su concurso; esto es así a causa de su munificencia y del beneficio libre con que nos gana, sobre todo cuando obramos el bien con la ayuda de este concurso y cuando lo otorga a las cosas carentes de razón en atención al hombre. Por tanto, ya que cuando obramos con rectitud, el concurso universal con que Dios concurre con nosotros, es una obra externa debida a la munificencia y liberalidad divinas, hay que explicar por qué, cuando Dios concurre del mismo modo en la acción mala moralmente, a pesar de que dicha acción se deba en su totalidad a Dios por su concurso universal, sin embargo, este concurso no es una obra externa culposa y tampoco se considera culpable la voluntad divina por la que se concede, especialmente cuando Dios influye sobre esta acción de manera totalmente libre, del mismo modo que el libre arbitrio, siendo esta la razón por la que comete pecado. En efecto, que sólo el ser natural de las acciones morales tenga su origen en causas naturales y no así la bondad o maldad morales, se debe a que estas causas no obran libremente y a que la bondad y la maldad morales sólo pueden deberse a una causa libre; por esta razón, al hombre no se le atribuye como virtuosa, ni como viciosa, ninguna acción que realice sin libertad, tanto si, en relación a su objeto, se trata de un bien, como si se trata de un mal. Por este motivo, puesto que Dios obra libremente con su concurso general, que obre por ley establecida como si lo hiciese por necesidad de naturaleza, no basta para explicar por qué hay que atribuir a Dios únicamente el bien natural de las acciones morales y no el ser moral virtuoso o vicioso.

8. *En segundo lugar:* Podemos rechazar este parecer, porque no parece propio de la bondad divina establecer esta ley de concurrir de modo genérico con el libre arbitrio creado; pues sería totalmente inicua, si no se estableciese de modo genérico y por naturaleza para todos los agentes, sino tan sólo para algunos determinados y en un momento determinado. En efecto, no puede ser justa una ley que se aplica a actos respecto de los cuales sería injusta e inicua si sólo se estableciese para ellos, sobre todo porque su injusticia y su falta de equidad no se compensaría con otros a los que también se aplicase.

9. *En tercer lugar*: Supongamos que es imposible que Dios concorra con las causas segundas de modo muy distinto y que, además de este modo habitual de concurrir, en alguna ocasión decide concurrir con algún hombre o ángel del modo en que realmente lo hace en un momento determinado. ¿Habrá alguien que sostenga que, en caso de que este hombre realice una mala acción en virtud de la libertad de su arbitrio, pudiendo realizar una buena, la maldad de esta acción deberá atribuirse a Dios como inductor de ella, sin que al mismo tiempo afirme que, del mismo modo, habría que atribuírsela en este estado de cosas en el que nos encontramos? Por tanto, el hecho de que, con su concurso universal, Dios concorra con las causas segundas como si fuese una causa natural que obra por necesidad de naturaleza, no sería una razón legítima para no atribuir a Dios como inductor la maldad de las acciones morales.

10. Por tanto, esta razón legítima y evidente, si no me engaño, se colige de lo que hemos dicho en las disputas anteriores a propósito del concurso general de Dios.

Pues como el concurso general de Dios no es un concurso sobre la causa segunda, sino sobre la acción de esta causa —siendo este concurso indiferente de por sí, de tal modo que, según la diversidad del influjo de la causa segunda, se sigue una acción de una especie antes que de otra, porque este concurso no determina el influjo de la causa segunda, sino que él mismo resulta determinado por este influjo respecto de la especie de la acción, por lo que, cuando el libre arbitrio concurre con él, el hecho de que se produzca una volición antes que una nolición y la volición de un objeto honesto antes que la de un objeto infame, se debe al influjo variado del arbitrio—, de aquí se sigue que las acciones del libre arbitrio —como también las de cualquier otra causa segunda— no deberán al concurso general de Dios el ser de un tipo u otro en particular y, en consecuencia, el ser buenas o malas, sino al propio libre arbitrio. Seguramente Soto y Cano, si se les lee correctamente, no sostuvieron otra cosa, aunque no explicasen esta cuestión en la medida necesaria; tampoco tuvieron la necesidad de sostener que el concurso universal de Dios procede de Él como causa natural.

11. Sin embargo, no han faltado quienes, oponiéndose al parecer propuesto, han objetado lo siguiente.

En primer lugar: El concurso general de Dios no se denomina «general» porque en su ser real y externo a Dios, sea único e idéntico —numéricamente o en términos de especie—, común para todas las causas segundas e indiferente para cualesquiera de los efectos de éstas, sino porque Dios establece, por ley común y general, concurrir con todas ellas de distinta manera y, no obstante, tal como exige la naturaleza de cada una. Pues el concurso con que Dios concurre con el fuego en especie, se distingue del concurso con que concurre con el caballo, porque el concurso de Dios con el fuego no es otra cosa que el propio efecto producido en cuanto procedente de Dios, bajo cuya consideración se entiende como una acción divina y externa dirigida hacia este efecto; y el concurso de Dios con

el caballo no es otra cosa que el propio efecto producido en cuanto procedente de Dios, bajo cuya consideración se entiende también como una acción divina y externa dirigida hacia este efecto. Como estos efectos se distinguen entre sí en especie y las acciones se distinguen en especie según la diversidad de los términos, por esta razón, estos concursos generales de Dios se distinguirán en especie y, en consecuencia, los efectos distintos en especie producidos por las causas segundas, serán de un tipo o de otro no sólo en virtud de la diversidad del influjo de las causas segundas, sino también en virtud del modo diverso de influir de Dios sobre estos mismos efectos.

12. *En segundo lugar*: Aunque la causa segunda determine que Dios concorra con un concurso de una especie antes que con un concurso de otra, sin embargo, una vez que Dios concurre con el concurso particular con que concurre con el fuego, hay que considerar necesariamente que el efecto aquí producido no es un efecto particular sólo por el concurso de la causa segunda, sino también por el concurso particular divino, aunque supongamos que Dios no hace uso de este concurso particular, salvo que concorra con esta causa segunda determinada.

13. *En tercer lugar*: Este concurso de Dios es causa de toda la entidad que observamos en el efecto, como todos admiten, incluida la que hace que este efecto sea así en especie y numéricamente. Por tanto, que el efecto sea así no sólo depende de la causa segunda, sino también del concurso general de Dios; en consecuencia, no hay razón para no atribuir a Dios —cuando concurre en la producción de este efecto con su concurso general— las consecuencias de este efecto en cuanto tal.

14. Estos argumentos tienen su origen en una creencia falsa de nuestros adversarios. Ciertamente, coinciden con nosotros en que el concurso general de Dios no es un influjo de Dios sobre la causa, sino con la causa sobre el efecto, con el que —según dicen— este concurso se identifica; sin embargo, consideran que el concurso universal de Dios es una acción que difiere numéricamente del concurso de la causa segunda, a pesar de que la acción sólo sea una, que, en cuanto procedente de Dios, se denomina «concurso de Dios» y, en cuanto procedente de la causa segunda, se denomina «concurso de la causa segunda», como ya hemos explicado anteriormente⁷²⁹. De otro modo, si fuesen acciones distintas, como el concurso de la causa segunda sólo procede de la causa segunda, tendríamos que admitir que habría alguna acción —o razón formal y real de la acción— que no se debería a Dios, sino únicamente a la causa segunda, siendo esto totalmente inadmisibile.

15. Por tanto, al primer argumento debemos objetar que es falso que el concurso general de Dios sea distinto por naturaleza —numéricamente o en especie— del

(729) *Cfr.* disp. 26, n. 11.

concurso de la causa segunda. Pues no hay nada por naturaleza —ni acción, ni efecto de acción— debido a la influencia de Dios por su concurso general que no se deba también a la influencia simultánea de la causa segunda por su influjo particular. Algo así no puede suceder, porque estas dos causas, influyendo de este modo, unen por naturaleza tanto el efecto como la acción y, por esta razón, dependen mutuamente entre sí cuando actúan del modo mencionado, es decir, de tal manera que el influjo preciso de una no puede producirse —ni siquiera por potencia divina— sin el influjo de la otra. Estos influjos tampoco se distinguen por naturaleza, salvo que relacionemos una única e idéntica acción particular con las causas diversas que influyen de distinta manera sobre la totalidad de esta acción. Entre estas causas se encuentra la causa universal y, aunque esta causa confiera a la acción la totalidad del ser por parcialidad causal, sin embargo, que esta acción sea de una especie o de otra, no se debe al modo de influir de esta causa. Esta acción también recibe todo su ser de la otra causa en cuanto causa particular, también por parcialidad causal; ahora bien, del mismo modo que esta acción es particular y propia de esta causa por su modo de influir, así también, esta acción se distingue en especie de las demás por la misma razón. De ahí que debamos negar que Dios concorra con su concurso general de modo distinto con las distintas causas segundas.

En cuanto a la demostración de este argumento, admitimos que el concurso de Dios con el fuego difiere en especie del concurso de Dios con el caballo. Sin embargo, negamos que esto se deba a que, en la medida en que depende de Él, Dios influya de distinta manera con el fuego y con el caballo; más bien, esto se debe a la unión del influjo de cada una de estas dos causas particulares —dirigido hacia una misma y única acción numéricamente y en especie— con el influjo de Dios; así pues, en virtud de estas causas particulares entendidas como causas eficientes, los concursos universales de Dios se distinguen en términos de especie.

16. Al segundo argumento debemos objetar que, como la unidad numérica de la acción y del efecto varía ante cualquier variación producida en cualquier parte de la causa y en cualquier otra circunstancia de las que propician el efecto —según se explica en la *Metafísica*, lib. V—, por ello, del mismo modo que el hecho de que un efecto sea de un tipo o de otro depende de que la causa segunda influya aquí y ahora, así también, naturalmente, esto mismo depende del influjo de Dios aquí y ahora y de las demás circunstancias. Por esta razón, del mismo modo que, si la causa segunda influye en otro momento con la intervención de otras circunstancias, se seguirá otra acción particular, así también, si Dios influye en otro momento y bajo otras circunstancias, se seguirá otra acción particular. Sin embargo, aquí y ahora no habría, por una parte, un concurso distinto de Dios y, por otra parte, un concurso distinto de la causa segunda, sino un concurso único e idéntico numéricamente, a saber, la propia acción resultante, en la que se unen y son uno los concursos de las dos causas, como ya hemos explicado. Añádase que las acciones morales no son buenas o malas moralmente por una diferencia

de individuación, sino por una diferencia de especie y por las circunstancias; si éstas, aunque distintas numéricamente, fuesen exactamente del mismo tipo en cualquier otra acción de una misma especie en género de naturaleza y de moral, la harían igualmente buena o mala.

17. Al tercer argumento debemos objetar que una cosa es que el efecto también reciba por influencia de Dios, como causa parcial y a través de su concurso universal, lo que le hace ser de un tipo determinado y otra cosa es que sea así por influjo de Dios. Admitimos lo primero, pero negamos lo segundo. Pues ya hemos explicado que el hecho de que el efecto sea de un tipo determinado, sólo se debe a la manera de influir de la causa particular, de la que es efecto propio y particular. Pero como la infamia de la culpa es consecuencia del acto en relación tan sólo a la causa que en su obrar se desvía de la regla —siendo esta causa exclusivamente la causa segunda—, de aquí se sigue que, aunque la entidad del acto se deba también a Dios como causa universal, sin embargo, la infamia es consecuencia del acto por culpa exclusivamente de la causa particular. Ante todo, debemos señalar que las razones formales en cuya naturaleza intrínseca se incluye el hecho de proceder de una causa segunda —como son el pecado, el mérito, el sentimiento, &c.—, de ningún modo pueden atribuirse a Dios como causa de las mismas, como si Dios pecara, meritara o sintiera en cuanto Dios. Además, dado que la existencia de estas razones formales —como son la culpa y el pecado— no sólo tiene lugar más allá del influjo, sino también de la intención de Dios cuando confiere a la causa segunda su concurso general junto con las fuerzas para obrar, Dios no puede considerarse causa universal de las mismas, aunque se le considere causa universal de la acción que, en términos materiales, recibe el nombre de «pecado», porque con su influjo como causa universal influye sobre ella; e inmediatamente vamos a explicar esto con mayor claridad.

18. Por todo lo que hemos dicho, sabemos que a Dios no se le pueden atribuir nuestras acciones malas moralmente como si fuese una causa positiva que influyese sobre ellas. Aquí podemos presentar el ejemplo del herrero que forja espadas. En efecto, del mismo modo que al herrero no se le imputan los crímenes que cometen quienes no hacen un buen uso de sus espadas —porque las espadas son indiferentes al buen o mal uso que se hace de ellas—, sino que se imputan al libre arbitrio de quienes hacen un mal uso de ellas, así también, como el concurso general de Dios resulta indiferente tanto en relación a las buenas acciones, como a las malas, estas últimas no deben atribuirse a Dios, sino a quienes abusan del concurso general de Dios para hacer el mal.

19. Pero alguien dirá: Del mismo modo que el herrero es culpable, cuando entrega una espada a alguien sabiendo que probablemente abusará de ella, así también, puesto que Dios presabe quiénes van a abusar de su concurso general, ¿por qué no se le imputa como culposo el hecho de no sustraer su concurso, ya que, a pesar de que así podría impedir el pecado, sin embargo, no quiere hacerlo?

Aquí debemos decir que este caso difiere según se aplique a los hombres o a Dios. Pues como Dios es Señor de todo y, con motivos legítimos, somete a examen y a prueba a las criaturas que gozan de una capacidad especial por estar dotadas de libre arbitrio —de tal manera que, si hacen un buen uso de su arbitrio con ayuda de la gracia, alcanzarán la vida eterna por méritos propios y, si hacen un mal uso, se les castigará con una pena justa—, no está obligado a impedir los pecados, sino que puede permitirlos legítimamente; además, a su providencia compete no denegar a cada una de las cosas los instrumentos necesarios para que obren conforme a la naturaleza de cada una, aunque algunos de estos instrumentos sean tales que de ellos pueda hacerse un buen o un mal uso. Sin embargo, los hombres, que están sujetos a Dios y a las leyes divinas, están obligados por ley divina y natural a impedir los pecados de sus prójimos —si pueden hacerlo de forma no perjudicial— y a no cooperar en el daño de otro. Pues del mismo modo que, por ley natural, están obligados a amar al prójimo igual que a sí mismos, así también, por esta misma ley natural Dios ordenó a cada uno preocuparse de su prójimo. Por esta razón, nuestros pecados no deben imputarse a Dios como causa que puede impedirlos y que no lo hace, del modo en que el naufragio se imputa al marinero, si puede evitarlo y, sin embargo, no lo evita. Pues para que algo se atribuya a alguien como causa negativa, es necesario que este alguien esté obligado a impedirlo, que pueda impedirlo y que no lo haga; pero Dios no está obligado a impedir nuestros pecados.

Disputa XXXIII

En la que explicamos lo que hemos dicho hasta ahora y nos preguntamos si Dios debe considerarse autor de los actos de nuestro arbitrio y también causa del elemento material del pecado

1. Para que se entienda mejor lo que hasta el momento hemos dicho, debemos añadir algo con objeto de que se entienda hasta qué punto los actos de nuestro arbitrio deben referirse a Dios, como autor y primera causa de las cosas, y hasta qué punto debe considerarse que Dios los quiere o no. Pero, partiendo de más lejos, debemos comenzar por los actos y los efectos respecto de los cuales las causas segundas carecen de libertad.

2. *En primer lugar*: Debemos añadir lo siguiente. Dios es autor y causa primera de todas las acciones y de los efectos de las causas segundas que se producen por necesidad de naturaleza —y, por ello, de toda la bondad natural de las mismas—, en la medida en que todas estas causas han emanado de Él —de manera mediata o inmediata— y en la medida en que, por su sabiduría, les ha conferido fuerzas naturales apropiadas para sus acciones y sus efectos; con vistas a un mismo fin general, a todas ellas les ha otorgado su concurso, que les es necesario para obrar, aun siendo indiferente de por sí respecto a las distintas especies de acciones y de efectos; sin embargo, la determinación en especie de

las acciones y de los efectos o su diversidad específica se debe a las fuerzas naturales de las causas segundas que Dios les confiere de manera inmediata con objeto de que así obren de manera conforme a los fines con vistas a los cuales Dios ha ordenado estas causas por medio de estas mismas fuerzas.

Por esta razón, Aristóteles y otros filósofos han considerado que esta obra propia de la naturaleza —en la medida en que procede de manera inmediata de las causas segundas— es obra de inteligencia⁷³⁰, porque las causas segundas puramente naturales sólo han podido emanar de una causa primera inteligente —que, a través de las fuerzas de las cosas, dirige a éstas hacia sus fines propios y hacia los de todo el universo— dotadas de unas fuerzas tan apropiadas para actuar y dirigidas hacia sus fines, como, por enseñanza de la propia experiencia, sabemos que siempre actúan.

3. *En segundo lugar*: Pasando a los actos libres y al bien y al mal morales que conllevan, afirmo que —conforme a lo que hemos dicho en las disputas 5 y 19—, en virtud de las fuerzas naturales de nuestro arbitrio y sólo con el concurso general de Dios, podemos hacer alguna obra moralmente buena por su objeto y por sus circunstancias; por ello, podemos hacer que sea en términos absolutos un bien moral respecto de la felicidad natural, especialmente cuando no implica una dificultad notable. Para aducir un ejemplo adecuado a lo que vamos a decir, valga el siguiente: Vemos a una mujer, sentimos una atracción muy leve y casi nula hacia ella y alguien realiza el siguiente acto moralmente bueno: no quiero pecar con ella; a pesar de que podría haber realizado este otro acto contrario, que es malo moralmente y pecado mortal, a saber: quiero fornicar.

4. *En tercer lugar*: Con el concurso general de Dios —junto con las fuerzas del libre arbitrio— con que se realiza el acto material del bien moral —es decir, este acto considerado en género de naturaleza— también aparece la bondad moral de este mismo acto sin otro influjo de Dios, ni del libre arbitrio. Y con el concurso general de Dios —junto con las fuerzas del libre arbitrio— con que se realiza el acto material del mal moral, también aparece la maldad moral en este acto, pudiendo ya considerarse pecaminoso, sin otro influjo de Dios, ni del libre arbitrio.

Demostración: Si, como muchos afirman, además de la materia de estos dos actos —es decir, de estos dos actos considerados en género de naturaleza—, en ellos no hubiese una razón formal y real por la que pudiesen considerarse virtuosos o culposos —es decir, actos moralmente buenos o pecaminosos en términos específicos, ya sea por avaricia, injusticia o algún otro vicio—, sino que estas razones formales fuesen entidades de razón respecto de los dictámenes de la razón y de la ley de Dios a los que, dándose unas u otras circunstancias, se adecuarían o no, sin lugar a dudas, en tal caso, no se realizarían con otro concurso general de Dios o particular del libre arbitrio que aquellos a los que

(730) Cfr. disp. 27, n. 10.

se debe su materia; pues los entes de razón no aparecen por otra eficiencia o influjo que aquellos a los que se debe, como fundamento, su materia o realidad. Aunque algunos —como Cayetano— sostienen que estas razones formales son reales, sin embargo, no se encuentran en estos actos en virtud de otra eficiencia e influjo que la eficiencia e influjo en virtud de los cuales estos actos se realizan en género de naturaleza, de modo parecido a la semejanza real de una blanca nueva con otra blanca anterior, que no se debe a otra eficiencia e influjo que aquellos en virtud de los cuales se produce la propia blanca. Pues si además de la eficiencia y del influjo en virtud de los cuales se produce la blanca, la semejanza resultante necesitara de otro concurso general o influjo de Dios, entonces, puesto que Dios confiere este concurso libremente, una vez producida la blanca podría denegarlo y, en consecuencia, hacer que hubiese dos blancas que de ningún modo se asemejaran entre sí, siendo esto contradictorio; por ello, todos niegan que la potencia divina pueda hacer tal cosa. Así también, Dios podría hacer que aquel que, cuando se le presenta la ocasión, no quiere fornicar para no transgredir la ley divina, no realice este acto virtuoso, porque, aunque este hombre no quisiese fornicar por la razón mencionada, Dios influiría sobre él denegando su concurso general con objeto de que este acto careciese de la razón formal de la virtud de castidad que acompaña a este acto por la propia naturaleza del objeto. Del mismo modo, podría hacer que quien, deliberadamente y a sabiendas, quiere fornicar, no realice este acto culposo y malo moralmente, porque denegaría su concurso universal con objeto de que este acto carezca de la razón formal y culposa de la fornicación. Ciertamente, ¿quién puede no ver que esto no sólo es absurdo sobremanera, sino también ridículo?

5. *En cuarto lugar*: De lo que acabamos de decir se sigue que, con el mismo concurso general de Dios y particular del libre arbitrio con que se realiza uno y el mismo acto en género de naturaleza, puede realizarse indiferentemente tanto un acto virtuoso y bueno moralmente como un acto culposo o pecaminoso; en consecuencia, a veces la producción de un acto virtuoso moralmente bueno y la de un acto culposo o pecaminoso, no requieren un concurso mayor, ni otro concurso de Dios.

Esto se demuestra claramente con el ejemplo que hemos puesto⁷³¹. En efecto, la voluntad de mantener ayuntamiento carnal aquí y ahora con la mujer que acabamos de ver, sin lugar a dudas, es un acto idéntico en género de naturaleza y en términos materiales, tanto si media contrato matrimonial, como si no. Sin embargo, si media contrato matrimonial, este acto será virtuoso por castidad conyugal; y si no media contrato, será un acto de fornicación moralmente malo y también pecado mortal. Por tanto, como ya hemos explicado que, con el mismo concurso general de Dios y particular del libre arbitrio con que se realiza un acto en género de naturaleza, según la diversidad de circunstancias concurrentes este acto poseerá una razón formal de virtud o de culpa sin otro concurso de Dios y

(731) *Cfr.* disp. 27, n. 7.

del libre arbitrio, de aquí se sigue que, en ocasiones, Dios no concurra al acto virtuoso o moralmente bueno con otro concurso, ni con otro mayor, que aquel con que concurre al acto culposo y moralmente malo.

6. *En quinto lugar*: Del mismo modo que Dios confiere a las causas que actúan de manera puramente natural unas fuerzas determinadas para actuar e influir de un solo modo, gracias a las cuales estas causas determinan el concurso general de Dios —que de por sí es indiferente respecto de las distintas especies de acciones y de efectos— con vistas a sus acciones y efectos particulares, así también, a los hombres y a los ángeles les otorga la facultad de arbitrio —que no está determinada para actuar de un solo modo—, gracias a la cual son dueños de sus acciones y en sus propias manos está la decisión de dirigir su diestra hacia donde quieran, ya sea el bien o el mal, ya sea la vida o la muerte; así pues, del mismo modo que pueden recibir alabanzas o premios por sus obras virtuosas, también pueden recibir castigos o reproches por sus obras culposas y contrarias a las anteriores. Por este motivo, por medio de la facultad de su arbitrio no sólo determinan el concurso general de Dios en relación a las acciones propias de su voluntad, sino que también, en función de la libertad innata de esta facultad, reprimen totalmente una acción o determinan este concurso de tal modo que se siga la volición antes que la nolición de un objeto —o viceversa— o la volición o nolición de un objeto antes que de otro; en consecuencia, determinan este concurso de tal modo que la obra a realizar sea virtuosa antes que culposa —o viceversa—, conforme a la voluntad de quienes están dotados de esta facultad; por esta razón, decimos que poseen libertad tanto de ejercicio, como de determinación específica del acto.

7. *En sexto lugar*: Aunque en la medida en que cooperamos por medio de nuestro arbitrio, nuestras obras sobrenaturales se nos atribuyen y reciben de nuestro influjo su especie en términos substanciales, sin embargo, deben atribuirse a Dios no sólo como causa primera y creador común de todos los bienes, sino también como artífice particular de todos ellos, porque de Él reciben su especie sobrenatural.

Por ejemplo, aunque los actos por los que asentimos de manera sobrenatural a las revelaciones —del modo requerido para alcanzar la salvación— sean nuestros en la medida en que se producen con nuestra cooperación —por medio de nuestro arbitrio— y en la medida en que no podrían producirse de ningún modo sin nuestro influjo libre —además, gracias a nuestro influjo estos actos son asentimientos antes que disentimientos o actos de otra potencia—, sin embargo, el hecho de ser sobrenaturales y de una especie distinta de la que poseerían si sólo se realizasen en virtud de las fuerzas del libre arbitrio, se debería a Dios como causa particular de los mismos, porque Él hace que sean así, ya sea por sí mismo de modo inmediato, ya sea por medio del hábito sobrenatural que infunde. Aunque también la contrición sea un acto nuestro, porque sin el influjo libre de nuestra voluntad no se puede producir de ningún modo e, igualmente, porque el

hecho de ser un dolor antes que algo de otra especie se debe al influjo de nuestra voluntad, sin embargo, el hecho de ser un dolor sobrenatural distinto en especie del puramente natural, se debería a Dios como causa particular de este acto.

8. *En séptimo lugar*: A Dios como creador y causa primera de todas las cosas se le atribuyen todas nuestras obras morales buenas y puramente naturales, pero no nuestras obras malas y nuestros pecados. Esto no sólo se debe a que Dios haya prohibido con severidad las malas obras y los pecados —por el contrario, preceptúa obrar el bien— y a que nos exhorta e invita con sus consejos y enseñanzas a que hagamos buenas obras en la medida en que le son gratas y, por el contrario, disuade y execra las malas obras —también a menudo otorga auxilios particulares para las buenas obras puramente naturales y nunca para las malas y pecaminosas, pues querría que estas obras no se cometiesen, si también nosotros así lo quisiéramos en virtud de nuestra libertad—, sino que sobre todo se debe a que —como enseña San Agustín de la mejor manera en *De libero arbitrio*, lib. 2, cap. ult., y lib. 3, cap. 1 y 6⁷³², y en otros lugares— nos ha conferido facultad de arbitrio y también —una vez conferida— la asistencia de su concurso general para que obremos bien y de manera conforme a la recta razón y a su ley y así alcancemos la felicidad natural y también la sobrenatural con ayuda del propio poder divino; ahora bien, no nos ha conferido la facultad de arbitrio y su asistencia para que abusemos de ellas y terminemos perdiéndonos, aunque nos haya concedido la facultad de abusar de ellas por habernos hecho libres, con objeto de que así, para mayor beneficio nuestro, seamos dueños de nuestros actos y, haciendo un buen uso de la libertad que hemos recibido, alcancemos el premio y la alabanza por obrar con rectitud. Por tanto, como nuestras obras morales buenas, sean cuales sean, son el fin con vistas al cual el autor de la naturaleza nos ha conferido facultad de arbitrio y nos ofrece su concurso general, de aquí se sigue que estas obras deban atribuirse a Dios, como autor de la naturaleza y causa primera de todas las cosas, no en menor medida que cualesquiera bienes naturales respecto de los cuales las causas segundas carecen de libertad. Sin embargo, como nuestras obras moralmente malas caen fuera del fin con vistas al cual el autor de la naturaleza nos ha concedido facultad de arbitrio y nos ofrece su concurso general —siendo nosotros mismos los responsables de abusar así de estos dones que Dios nos confiere para otro fin—, de aquí se sigue que nuestras obras moralmente malas y pecaminosas no deban atribuirse a Dios como autor de la naturaleza, sino a nosotros mismos como causa de ellas.

9. No han faltado quienes, por una parte, pensando que el concurso general no es un influjo de Dios con la causa segunda por el que influya de manera inmediata sobre la acción y el efecto de esta causa, sino que por medio de este concurso influiría de manera inmediata sobre la propia causa y, a través de ella —movida previamente por este concurso—, influiría de manera mediata sobre

(732) Cfr. lib. 2, c. 20; PL 32, 1269; lib. 3, c. 1, 6; PL, 32, 1269s y 1279s.

su acción y su efecto y, por otra parte, pensando que nuestro libre arbitrio no puede realizar absolutamente ninguna acción hacia la cual Dios no lo mueva en particular y con anterioridad por medio de su concurso general, por todo ello, sostienen que nuestras obras moralmente malas y con las que transgredimos los preceptos —por ejemplo, la volición en virtud de la cual alguien decide caer en concubito con una mujer que no es la suya y peca mortalmente— deben atribuirse a Dios como autor y causa de estos actos y a nuestro arbitrio —y no a Dios como causa— tan sólo la infamia del pecado, que es un ente de razón y una desviación de la ley de Dios.

10. Como explicación y defensa de esto último, añaden dos cosas.

En primer lugar: Con su concurso general Dios mueve a nuestro arbitrio hacia un medio conforme a la recta razón y a su ley y, por ello, hacia el bien; pero cuando nuestro libre arbitrio transgrede la ley de Dios y peca, por influjo propio se desvía de la guía, moción y dirección de Dios, hacia el acto pecaminoso, del mismo modo que el discípulo —cuya mano mueve y guía el maestro para que escriba las mejores letras—, por su propio influjo particular, se tuerce y es la causa de que se escriban las peores letras; así también, a pesar de que la piedra tiende en línea recta hacia abajo por su propio peso, quien está en lo alto de la torre tuerce su trayectoria con su influjo y hace uso de ella para golpear desde la torre a otro que, alejado de la torre, permanece sentado en el camino.

11. *En segundo lugar:* Dada la hipótesis de que el pecador, en virtud de su arbitrio e influjo, quiera desviarse de un medio conforme a la razón en dirección al pecado, Dios lo moverá con su concurso general y lo ayudará en esta acción en particular, para que conserve su libertad, del mismo modo que, según dicen, cuando el mercader quiere salvar su vida en medio de la tempestad, arroja sus mercancías al mar, obrando así igual que aquel otro que, cuando negocia, pierde voluntariamente dos para no perder cuatro. Como Dios, según dicen, mueve hacia cualquier acción en particular del libre arbitrio, por muy mala que sea, no sólo quiere permitir que esta acción tenga lugar a través del libre arbitrio creado, sino que también quiere que esta acción en particular se produzca en cuanto a su ser natural, aunque no en cuanto a la infamia del pecado que lleva aparejada.

12. Esta opinión, si no me equivoco, ya ha sido impugnada en las disputas anteriores y parece poco conforme, en primer lugar, a las palabras del Concilio de Trento (ses. 6, can. 6): «Si alguien dijera que Dios obra tanto las malas obras, como las buenas, no sólo de modo permisivo, sino también propiamente, sea anatema»⁷³³. Tampoco es conforme a los testimonios de las Sagradas Escrituras y de los Santos Padres que hemos citado en la disputa 31, especialmente lo que dice San Agustín en *De spiritu et littera* (cap. 31): «En las Sagradas Escrituras no leemos en ningún lugar: *la voluntad sólo procede de Dios*. Con razón no

(733) Mansi 33, 40.

está escrito, porque no es verdad; de otro modo, Dios también sería autor de los pecados —siendo esto totalmente falso—, si no hubiese voluntad salvo procedente de Él, porque incluso la mala voluntad sola ya sería pecado, aunque faltase el efecto»⁷³⁴. Asimismo, en los artículos que se le atribuyen falsamente, sea quien sea su autor⁷³⁵, leemos: «Es detestable y abominable la opinión según la cual Dios es autor de toda voluntad y acción malvadas, porque su predestinación sólo busca la bondad y la justicia. Pues Dios sólo siembra en su camino misericordia y verdad. En efecto, la santísima divinidad no sabe hacer a las casadas adúlteras y a las doncellas corruptas, sino que sólo sabe condenar estas cosas; tampoco sabe cómo disponer tales cosas, sino castigarlas». Un poco más adelante dice: «Por tanto, la predestinación de Dios no incita, ni persuade, ni empuja a los inicuos hacia la maldad, ni a los pecadores hacia la lujuria, ni a caer en la infamia»⁷³⁶. He aquí que San Agustín —o quienquiera que sea el autor de esta obra— no sólo niega que los pecados entendidos como entes de razón o formales procedan de Dios, sino que también niega que a Él se deban las propias voliciones y las acciones que violan los mandamientos, como los adulterios de las casadas, las corrupciones de las doncellas, &c. En efecto, como Dios prohíbe directamente en sus preceptos los propios actos pecaminosos —pues ordena no matar, no fornicar, no robar y no desear ninguna de estas cosas— y, por ello, quiere con voluntad signada —la llamamos así, porque la conocemos por sus preceptos— que estos actos no se produzcan —aunque con dependencia de nuestra libertad, siempre que nosotros mismos queramos complacer su voluntad, que no puede ser mendaz, ni falaz o fingida, sino verdadera, queriendo por ella que se cumplan sus preceptos y detestando los actos contrarios—, por esta razón, sería asombroso que Él fuera causa de ellos en particular, moviendo y dirigiendo a nuestro arbitrio hacia ellos en particular, o que los quisiera no sólo de modo permisivo, sino también dirigiendo su voluntad hacia ellos en particular.

13. Para seguir con el ejemplo del hombre que, tras ver a una mujer que no es la suya, consiente en yacer en concúbito con ella y peca, querríamos preguntar a los defensores de la opinión contraria: ¿Acaso antes de que este hombre consienta, recibe previamente por naturaleza el concurso general de Dios que lo inclina, dirige y mueve hacia un medio conforme a la recta razón y, por ello, hacia el rechazo de esta acción pecaminosa cuyo rechazo compete a la virtud, pero este mismo hombre, desviando el influjo recibido, lo dirige hacia la volición de esta acción pecaminosa y peca del mismo modo que la mano del discípulo —cuando recibe la moción y dirección por parte del maestro para escribir bien las letras—, en virtud de su influjo particular, desvía este influjo que, por parte del maestro, aún persevera e inclina hacia la buena escritura de las letras? ¿O acaso no recibe el concurso general, sino que no recibe ninguno? ¿O acaso recibe otro

(734) Cfr. n. 54; PL 44, 235.

(735) Próspero de Aquitania, *Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*, c. 10; PL 51, 182 (45, 1846).

(736) *Ibid.*, 183 (1847).

concurso que lo dirige y mueve en particular hacia la volición del concúbito, que es un acto moralmente malo y un pecado?

14. Si se diese lo primero, entonces, como esa volición es un acto que difiere —no sólo en apariencia, sino también en realidad, tanto en términos de naturaleza, como de moral— de la nolición del mismo objeto —es más, se trata de un acto contrario—, ciertamente, sería asombroso que la moción en particular y la inclinación de Dios, a través de su concurso general, dirigidas exclusivamente hacia la nolición de este objeto, fuesen también una cooperación y un concurso general de Dios dirigidos hacia el acto contrario, a saber, la volición moralmente mala y el pecado. Pues la inclinación y la moción dirigidas hacia un acto en particular contrario a otro, no pueden ser cooperación, impulso y ayuda, sino que necesariamente deben impedir que se produzca el acto contrario. Además, como con su inclinación, dirección y cooperación, Dios sólo pretende la nolición del concúbito —que es un acto moralmente bueno—, pero por influjo particular del libre arbitrio —cuando se aparta de esta cooperación y dirección— se produce la volición contraria —que es moralmente mala—, de esta cooperación no se puede colegir que Dios pretenda y quiera la volición de este acto —que es el elemento material del pecado y que Dios prohíbe por ley bajo conminación de muerte eterna—, salvo que, de algún otro modo o bajo otro influjo particular, Dios quiera concurrir en ella dada la hipótesis de que quien obra así, quiera desviarse de ese otro concurso general previo que sólo dirige, inclina e impulsa hacia el bien, como parecen dar a entender los ejemplos del mercader que, obligado por la tempestad, lanza sus mercancías al mar y de aquel otro que, cuando negocia, prefiere voluntariamente perder dos para no perder cuatro. Pues obran de distinta manera ante la hipótesis de la amenaza de un mal mayor.

15. Pero no aceptarán lo segundo, a saber, no recibe ese concurso general, ni ningún otro. En primer lugar, porque entonces tendrían que admitir que la acción real de la causa segunda —es decir, la volición del concúbito— se produce sin el concurso general de Dios; ahora bien, sostener esto es más que peligroso en materia de fe. En segundo lugar, porque si no hubiese una moción, una inclinación y una dirección de Dios, a través de su concurso general, en sentido contrario —es decir, hacia la nolición de este objeto—, entonces el desvío de esta moción y dirección de Dios no podría entenderse del mismo modo que cuando el discípulo, por influjo propio, se aparta de la moción y de la dirección del maestro con objeto de escribir mal las letras, o del mismo modo que cuando alguien, desde lo alto de una torre, interfiere en la trayectoria natural de una piedra —que, por su propio peso e ímpetu, tiende en línea recta hacia abajo— y hace uso de ella, una vez impresa su fuerza, para golpear a alguien que está sentado debajo y alejado de la torre.

16. Si se diese lo tercero —como parecen dar a entender los ejemplos del mercader que arroja sus mercancías al mar y de aquel otro que pierde

voluntariamente dos para no perder cuatro—, entonces este hombre resultaría ayudado por un nuevo concurso general de Dios, que lo guiaría y movería en particular hacia la volición del concúbito con una mujer que no es la suya, siendo esta volición un acto moralmente malo y un pecado; además, Dios haría esto dada la hipótesis de que el pecador no quisiese hacer uso de ese otro concurso dirigido hacia la nolición del objeto mencionado, a fin de salvaguardar así, para mayor beneficio suyo, su libertad, ayudándolo de este modo; pero entonces habría de sostenerse lo siguiente: O bien Dios concede simultáneamente dos concursos generales al hombre que quiere el concúbito y peca —uno con el que lo inclina, lo guía y lo mueve a rechazar este objeto y, en consecuencia, a realizar el acto moralmente bueno, y otro con el que, dada la hipótesis de que no quiera obrar así, sino de manera contraria, lo inclina, lo guía y lo mueve a querer esto mismo y a pecar— o bien le confiere únicamente este segundo concurso general.

17. Lo primero no parece admisible de ningún modo, porque, por una parte, sería ridículo que Dios moviera con dos concursos generales a quien consiente en caer en acto de pecado —uno con el que lo inclinaría y guiaría a rechazarlo y otro con el que lo dirigiría y ayudaría a quererlo— y, por otra parte, en la naturaleza habría lugar para una acción y un concurso general de Dios sin efecto y sin acción sobre la causa segunda hacia la que se dirigen la ayuda y la cooperación divinas, siendo esto contrario al parecer que todos mantienen en común.

18. Lo segundo tampoco puede afirmarse. En primer lugar, porque si quien consiente en caer en concúbito, nunca recibe de Dios impulso, inclinación y dirección hacia el acto contrario, sino únicamente hacia el consentimiento de este acto de pecado, entonces no podrá entenderse la desviación con respecto a la inclinación, la moción y la dirección de Dios a través de su concurso general, ni el abuso de este concurso a la manera en que el discípulo abusa de la moción del maestro y se aparta de ella con objeto de escribir mal las letras. En segundo lugar, porque si sólo Dios mueve, dirige e inclina a este hombre hacia la volición de un concúbito en particular, que es un acto moralmente malo, entonces no veo de qué modo puede suceder que Dios no sea causa de este pecado. En tercer lugar, porque, según la opinión de aquellos con quienes disputamos, este hombre no puede rechazar dicho acto, ni quererlo, salvo que Dios lo prevenga, lo impulse y lo guíe a través de su concurso general hacia uno u otro de estos actos en particular; por esta razón, si quiere fornicar, Dios lo previene con un concurso general ajustado a este acto y nunca recibe el concurso y el movimiento contrarios. De ahí que la volición de caer en pecado por parte del hombre —a causa de su maldad—, no se produzca antes de que Dios lo mueva y lo ayude de este modo, sino todo lo contrario; en consecuencia, la concesión de este concurso, que dirige y ayuda de este modo, no se produce en función de la hipótesis de que el hombre quiera pecar en virtud de su libertad y

maldad. En efecto —como argumentábamos en la disputa 29⁷³⁷ contra el parecer de Antonio de Córdoba—, puesto que la determinación de la voluntad en uno u otro sentido, es acción e influjo de la voluntad, esta determinación no puede producirse sin el concurso general de Dios; en consecuencia, si la cualidad de esta determinación depende de la cualidad del concurso general divino —por el que Dios mueve a la voluntad y la determina antes de que ella se determine sí misma—, entonces la decisión de Dios de conferirle a la voluntad uno u otro tipo de concurso general, antecederá a la presciencia del sentido en que se va a determinar y, en consecuencia, el modo de conferirle su concurso general no se deberá a la hipótesis y a la presciencia de que la voluntad, en virtud de su propia libertad y maldad, vaya a determinarse a sí misma a realizar un acto moralmente malo y no vaya a querer hacer uso del concurso general de Dios para realizar el acto bueno. En cuarto lugar, del hecho de que este hombre no quiera hacer uso del concurso general con vistas a la nolición del acto malo, no se sigue que quiera abusar de él con vistas a una mala volición, porque podría suspender toda acción y toda volición y nolición; por tanto, de la sola previsión de no querer hacer uso de este concurso con vistas a la nolición del acto de pecar, no se sigue que Dios —a través de su concurso general— prevenga, impulse y dirija a este hombre hacia la volición moralmente mala.

19. Una vez impugnada esta opinión, vamos a reanudar la serie de los puntos que hemos considerado que debemos añadir a las disputas anteriores.

En octavo lugar: Aunque, conforme a las razones que hemos aducido, nuestras buenas obras morales —también las puramente naturales— deban atribuirse a Dios como autor de la naturaleza y causa primera de todas las cosas, sin embargo, nuestras malas obras no deben atribuirse a Él como causa, sino a nosotros mismos, cuando, en virtud de nuestra libertad y maldad, abusamos de nuestro arbitrio y del concurso general de Dios con objeto de hacer aquello para lo cual Dios no nos ha conferido el arbitrio, ni su concurso; sin embargo, si consideramos el libre arbitrio y el concurso general de Dios como indiferentes respecto del buen o mal uso que se haga de ellos y respecto del acto moralmente bueno o malo —y si al mismo tiempo consideramos, por una parte, que en nuestra potestad está hacer uso de ellos, de tal manera que se nos pueda considerar virtuosos y se nos pueda alabar y otorgar premios, y, por otra parte, que a nuestro influjo, que es libre para determinarse en un sentido u otro, se debe que hagamos un buen uso de ellos y realicemos obras moralmente buenas o que abusemos de ellos y realicemos obras moralmente malas y pecaminosas—, entonces a nosotros mismos como causa particular y no a Dios deberá atribuírsenos el ejercicio bueno o malo de las obras que podemos realizar en virtud de la facultad de nuestro arbitrio y del concurso general de Dios.

Esto es lo que a veces enseñan algunos Padres y también San Justino Mártir en sus *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos (de necessariis quaestionibus,*

(737) Cfr. n. 6-8.

*resp. ad octavam*⁷³⁸). La cuestión octava pregunta: «Si de Dios hemos recibido conocimiento tanto del bien y del mal, como de nuestro estado, ¿cómo puede suceder que no sea causa de ambas cosas aquel que, por así decir, ha introducido en nuestra naturaleza tanto el conocimiento, como la capacidad de hacer una cosa u otra?». Justino explica o responde lo siguiente: «Dios no sólo nos otorga la fuerza para vivir y para conocer y hacer el bien y el mal, sino que también nos ha concedido libre arbitrio y la potestad de realizar aquello que nos parezca de entre las cosas que se presentan a nuestro conocimiento; tampoco establece nuestra virtud, ni nuestro vicio, en el conocimiento de las cosas que conocemos, sino en la realización de lo que hacemos. Así pues, Dios no es causa de nuestra virtud o nuestro vicio, sino que lo son nuestra intención y nuestra voluntad. Pues del mismo modo que quien ve a una ramera y, por su visión y su conocimiento, sabe que es una ramera, no es un putaño —aunque si su voluntad se deja vencer por el impulso, entonces será un putaño por obra o inclinación—, tampoco el conocimiento es la razón por la que los hombres son buenos o malos, sino la voluntad, que realiza lo que le parece de entre las cosas que se le presentan». Con estas palabras, Justino no señala a Dios como causa de nuestra virtud y nuestro vicio —porque nos atribuye a nosotros tanto las fuerzas con que ejercemos la virtud y el vicio, como el conocimiento natural de ambos—, sino a nuestro arbitrio y a nosotros mismos, porque desviamos nuestro arbitrio libremente en uno u otro sentido, como causa particular y propia de ambos.

20. *En noveno lugar*: Ante todo, Dios quiere con voluntad condicionada nuestras buenas obras morales —cuya existencia depende de la cooperación libre de nuestro arbitrio y no únicamente del concurso general de Dios—, en caso de que también nosotros las queramos en virtud de nuestra libertad, del mismo modo que quiere que todos los hombres se salven, siempre que ellos también lo quieran. Pero previendo qué buenas obras se van a realizar realmente en virtud de nuestra libertad, se complace en ellas y quiere con voluntad absoluta que se produzcan.

21. *En décimo lugar*: Dios querría que nuestras obras moralmente malas no se produjesen, si también así lo quisiéramos nosotros en virtud de nuestra libertad; por ello, las prohíbe y execra. Además, aunque quiera prestar su concurso general, que es indiferente de por sí respecto de la realización de estas obras o de las obras contrarias y buenas —que dependen de lo que elijamos en virtud de nuestra libertad—, y, por ello, quiera ser indiferentemente causa universal de cualesquiera acciones y efectos reales —casi confundiendo con ellos— que nosotros queramos, porque así conviene a nuestro mérito y libertad, sin embargo, puesto que no por esta razón las acciones son de la especie real que Dios prohíbe y que lleva aparejada una consideración pecaminosa —por ejemplo, la volición de acercarse a una mujer que no es la propia antes que su noción— y puesto

(738) *Cfr.* q. 8; PG 6, 1257b-c.

que, de igual modo, a través de su concurso universal Dios no inclina, ni dirige, ni guía hacia la volición de este acto, sino que el hecho de que se produzca la volición antes que la nolición de este acto se debe únicamente a nuestro influjo libre y particular —por el que abusamos de nuestro arbitrio y del concurso general de Dios con objeto de querer este acto, para cuya volición Dios no nos habría conferido el arbitrio, ni su concurso—, de aquí se sigue que no podamos denominar a Dios «causa» sin más de nuestras malas obras en particular, sino que debemos añadir el adjetivo calificativo «universal», sin que esto implique que, en virtud de su causalidad y de su concurso universal, Dios dirija y determine la especie de la acción; en consecuencia, de ningún modo sería causa universal de ella, si de nuestro arbitrio no dependiese la dirección de esta acción y la determinación del concurso general de Dios hacia esta especie de acción, contrariamente a su ley y a su voluntad condicionada.

22. *En undécimo lugar*: La bondad natural del acto malo moralmente y del elemento material del pecado se debe a Dios —como autor de la naturaleza y causa primera de las cosas—, en la medida en que confiere la facultad de arbitrio de la que procede esta bondad natural —aunque el pecador desvíe esta facultad hacia aquello para lo cual no ha sido conferida— y en la medida en que no deniega al pecador su concurso general necesario para la existencia de esta bondad natural, del que el pecador también abusa con objeto de hacer aquello para lo cual el autor de la naturaleza no se lo ha conferido. Aunque Dios —incluso previendo que este mal acto se producirá por la maldad y el abuso del pecador— no sólo le confiere el arbitrio, sino que también le otorga libremente su concurso general —por ello, quiere ser causa universal de este acto del modo que acabamos de explicar—, sin embargo, no le confiere el arbitrio, ni su concurso general, con objeto de que se produzca este acto y tampoco querría que se produjese, si así también lo quisiera el pecador por su propia libertad; ciertamente, de aquí se sigue que Dios no dirige, ni quiere —ni como autor de la naturaleza, ni como legislador— el acto en que aparece esta bondad natural, sino que, por el contrario, lo prohíbe y lo execra, porque de cualquier obra mala puede decirse verdaderamente lo que el propio Dios dice en *Apocalipsis*, II, 6: «Detestas el proceder de los nicolaítas, igual que yo». Por tanto, Dios no quiere que se produzca este acto, sino que sólo quiere permitirlo por un bien mayor procedente de la maldad y del abuso del pecador en virtud del libre arbitrio que Dios le concede.

Disputa XXXIV

En la que se explican algunos testimonios de las Sagradas Escrituras que parecen dar a entender que Dios es causa del pecado

1. Todavía debemos explicar algunos pasajes de las Sagradas Escrituras, que en principio parecen dar a entender que Dios es causa del pecado.

Para que estos testimonios se entiendan, debemos saber que a veces un mal es un castigo por otro mal anterior. En efecto, en *Romanos*, I, 24-28, después de culpar de idolatría a los filósofos, San Pablo añade: «Por eso Dios los entregó a las apetencias de su corazón..., a pasiones infames..., a la insensatez de su mente, para que hicieran lo que no conviene, llenos de toda injusticia, &». También, en algunas ocasiones, aunque la pena con que Dios castiga a alguien no se deba a un mal, sin embargo, se inflige a causa del mal que comete otro pecador cuando daña injustamente a otro hombre. De este modo, aunque la rebelión de Absalón y el adulterio cometido con las mujeres de su padre, fuesen delitos gravísimos, no obstante, Dios castigó así el adulterio de David con Betsabé y el homicidio de Urías, según leemos en II *Samuel*, XII, 23. También a menudo Dios permite que tiranos devasten reinos a causa de los pecados de sus habitantes. Por tanto, aunque sea justo y santo infligir a quienes pecan un castigo merecido y, por ello, Dios pueda ser autor del castigo de los malvados —según leemos en *Amós*, III, 6: *¿Cae en una ciudad el infortunio sin que Dios lo haya causado?*, y en *Isaías*, XLV, 7: *Yo soy el Señor y creo la desgracia*—, sin embargo, no sólo cuando un mal es castigo por otro mal cometido por el mismo pecador, sino también cuando se inflige un castigo por un mal cometido por otro pecador, Dios sólo castiga permitiendo estos males y no influye sobre ellos de otro modo que a través de su concurso general, del que los pecadores, por su propio influjo, abusan para perdición de sí mismos y también de otros, determinando así el concurso general de Dios en dirección al pecado.

2. Melchor Cano en *De locis theologicis* (lib. 2, cap. 4, *resp. ad quintum et septimum*⁷³⁹) afirma que cuando una acción es mala, pero no así su efecto, Dios no es autor de la acción, sino que sólo la permite; no obstante, Dios es autor del efecto que lleva aparejado, del tal modo que no sólo lo permite, sino que en verdad se debe a Él.

Esta opinión no parece verdadera. Pues el efecto sólo se produce y procede del agente por medio de su acción; por esta razón, si la acción no procede de Dios, el efecto producido por medio de esta acción, tampoco se deberá a Dios. De buena gana le concedería que Dios no puede querer una acción moralmente mala, sino únicamente permitirla y querer su permisión; ahora bien, una vez que el agente ha realizado la mala acción, Dios puede querer para quien la sufre el efecto bueno que acompaña y es consecuencia de esta mala acción. Pues cuando Dios permite que uno mate injustamente a otro a causa de los delitos de este último, de ningún modo puede querer que el asesino mate, sino que sólo puede permitirlo; sin embargo, una vez realizada la mala acción del que asesina injustamente, Dios puede querer que el asesinado muera así por culpa de sus crímenes y, por esta razón, permitir esta mala acción.

(739) Matriti 1764, tom. 1, 22, 25.

3. Además, debemos saber que, según lo que las Sagradas Escrituras acostumbran a decir, Dios permite que se le atribuyan estas acciones casi como causa eficiente de las mismas —sobre todo si las permite como castigo de quien las comete o castigo de otro, o con vistas a algún fin bueno en particular—, pero no propiamente y de modo positivo —es decir, como si influyese sobre el efecto—, sino de modo negativo: en primer lugar, porque podría impedir las confiriendo otros o mayores auxilios —aunque con juicio justo no hace tal cosa—; y, en segundo lugar, porque a veces —también con juicio justo— nos sustrae sus auxilios y permite que se nos presenten ocasiones para caer en la perdición y que los demonios nos seduzcan con grandes tentaciones, como castigo justo de nuestros pecados —y a veces también de los ajenos— o para examinar y probar con justicia a algunos hombres, cuyas caídas, cuando prevé que se van a producir por la libre voluntad de los mismos, también las ordena como castigo justo de otros hombres o con vistas a algún otro fin óptimo a causa del cual las permite; pues Dios es bueno hasta tal punto que de ninguna manera permitiría los males, salvo que quisiese que de ellos se siguieran bienes mayores. Por tanto, cuando Dios permite —del modo que hemos explicado— algunos males con vistas a fines mejores que se siguen inmediatamente de ellos, algunas veces leemos en las Sagradas Escrituras que Dios es causa de los propios fines y otras veces leemos que es causa de los males y los pecados de los que se siguen estos fines, pero sin influir sobre ellos de manera positiva, sino permitiendo —del modo que hemos dicho— estas acciones con objeto de que se sigan estos fines y efectos. Por este motivo, Dios no es autor de los pecados de los que las Sagradas Escrituras nos dicen que es causa, sino que es previsor, provisor y permisivo de los mismos, porque, con su sabiduría inefable e infinita y con su providencia, los ordena y los permite para que de ellos se sigan los mejores fines.

4. Según lo que acabamos de explicar, deben entenderse diversos pasajes de las Sagradas Escrituras. En primer lugar, la petición que Cristo nos enseña —en *Mateo*, VI, 13: *y no nos dejes caer en la tentación*— no contradice las palabras de Santiago que hemos citado en la disputa 31⁷⁴⁰. Pues las palabras de Cristo significan lo siguiente: no nos dejes caer, es decir, no permitas que caigamos en la tentación a la que sucumbimos; esto es, aparta las tentaciones demoníacas —o de otro tipo— que nos amenazan o bien danos las fuerzas gracias a las cuales, tal como prevés, no caeremos en la perdición; esto mismo lo corroboran las palabras que Cristo añade: *mas líbranos del mal*.

5. El pasaje de *II Samuel*, XII, 11 —*haré que de tu propia casa se alce el mal contra ti. Tomaré tus mujeres ante tus ojos y se las dará a alguien próximo a ti que se acostará con ellas a la luz de este sol*— debe entenderse de la siguiente manera: *permitiendo a Absalón, tu hijo, que —incitado tanto por el demonio, como por su consejero— cometa esta acción y denegándole auxilios mayores*

(740) Cfr. n. 2.

—con los que evitaría estos pecados, si los recibiera—, lo alzaré para que te castigue y te haga sufrir por tus pecados. Pues conozco de antemano que tu hijo, ansioso por el deseo de reinar, se manchará con todos estos delitos en razón de su libertad y de su maldad; por este motivo, para castigar tus crímenes, haré uso de los pecados de tu hijo, que yo podría impedir y que no impediré a causa de tus deméritos. Por cierto, respecto a este pasaje debemos advertir que Dios suele permitir los pecados de los hijos —e incluso su condena eterna— como castigo de los padres. Pues no parece que el castigo de Dios a David infligido a través de la perdición espiritual y de la condena eterna en las que con toda probabilidad incurrió Absalón, fuera menor que el recibido por los daños de que fue objeto por parte de su hijo, como puede colegirse de los gemidos y lamentos de David por la muerte miserable de Absalón.

6. Respecto del pasaje de *I Reyes*, XII, 5 —no escuchó el rey al pueblo, porque Dios se apartó del rey, para cumplimiento de la palabra que Dios había anunciado—, no parece que el rey Roboam debiera sufrir condena por haber caído en pecado a causa de no haber querido perdonar al pueblo ninguno de los tributos que Salomón, su padre, les había impuesto. Por este motivo, aunque el Señor se hubiese apartado del rey Roboam de modo positivo con objeto de que no quisiera perdonar parte alguna de los tributos, castigando así con justicia en el hijo los delitos del padre, como antes había prometido, sin embargo, de aquí no se sigue que Dios hubiese impulsado a Roboam a cometer algún delito. Pues las Sagradas Escrituras no dicen que Dios hubiese movido a Roboam a dar al pueblo una respuesta tan dura, imprudente y contumeliosa, como le aconsejaron los jóvenes —y aquí sí parece haber pecado—, sino que únicamente dicen que Dios se apartó del rey para que no satisficiera la petición del pueblo. Añádase que este apartamiento se le atribuye a Dios negativamente, en la medida en que, para castigar con justicia en el hijo los delitos del padre, no quiso ablandar con mayores auxilios su corazón de tal modo que así abrazase sin ningún impedimento el prudente consejo de los ancianos; además, el deseo innato que los reyes poseen de riquezas, poder, palacios suntuosos y munificencia y de no ser en nada inferiores a sus padres, pudo por sí mismo inducir a Roboam a rechazar libremente la petición del pueblo, sin que nadie le impulsase a ello. Así pues, no parece que el Señor se hubiese apartado de él de otro modo que denegándole auxilios mayores, que de ningún modo le habría denegado, si no le hubiesen precedido los delitos de Salomón.

7. En cuanto a las palabras de *Salmos*, CIV, 25 —cambió el corazón de éstos (a saber, de los egipcios)⁷⁴¹ para que odiasen a su pueblo y tendieran asechanzas a sus siervos—, de modo semejante, deben entenderse en sentido negativo, es decir: cambió su corazón, no impidiendo que el demonio incitase a los egipcios contra los hijos de Israel, ni confiriendo a los egipcios auxilios mayores para

(741) *Addit.* de Molina.

que no cayeran en comportamientos contumeliosos y no se dejaran arrastrar —en virtud de su libertad— por su apetito innato de concitar rivalidad y odio contra un pueblo tan distinto por comunidad de lengua y costumbres, ni por su deseo connatural de oprimir a otros en beneficio propio. Pues como Dios permitió los pecados de los egipcios en razón del mejor de los fines —tanto para examinar y probar la paciencia de su pueblo, como sobre todo para que, habiendo sufrido tanto a manos de los egipcios, desease ardientemente la salida y valorase sobremanera el beneficio de la liberación de una servidumbre tan dura, de tal manera que así alcanzase un bien espiritual tan grande como para fundar más tarde la admirable sinagoga futura—, por esta razón, dicen las Sagradas Escrituras que Dios cambió el corazón de los egipcios para que odiasen a su pueblo, pretendiendo conseguir con estas palabras que los hijos de Israel entendieran que esto se había producido en su propio beneficio en virtud de la decisión divina, pero no porque Dios hubiese obrado los pecados de los egipcios, sino porque los habría permitido y ordenado exclusivamente con vistas a este fin. Ciertamente, en este *Salmo* se cantan los beneficios eximios que Dios confirió a este pueblo y se describe el orden de la providencia divina en relación a él, para mayor alabanza y acción de gracias a Dios.

8. Según las palabras de *Romanos*, I, 24-28 —*por eso Dios los entregó a las apetencias de su corazón..., a pasiones infames..., a la insensatez de su mente*—, es evidente que aquí no se habla de una acción divina por la que se les impeliese o moviese a realizar estos actos, sino que tan sólo se dice que fueron abandonados a sus deseos y a sus malas inclinaciones y que se les permitió caer en la insensatez, sin que Dios les prestase una ayuda especial a causa de sus deméritos. Además, ya hemos explicado anteriormente en la disputa 10⁷⁴² que la dureza del pecador o su ceguera no se debe a que Dios provoque en el pecador una dureza o ceguera, sino a que no lo mitiga, ni ilumina con mayores auxilios. Esto mismo enseñan todos los Padres que han abordado esta cuestión.

9. El pasaje de *Isaías*, LXIII, 17 —*¿Por qué nos hiciste salir de tu camino, Señor?*, y sin añadir otras palabras, el propio profeta dice: *endureciste nuestros corazones para que no te temiéramos*— enseña claramente que Dios los habría hecho salir de su camino, porque no habría mitigado sus corazones con auxilios mayores y más fuertes de tal modo que así tuvieran temor de Él. Este pasaje de las Sagradas Escrituras confirma algunas explicaciones que se dan de expresiones semejantes, algunas de las cuales ya hemos citado y, de igual modo, añadiremos algunas más.

10. Las palabras de *Job*, XII, 24-25 —*hace cambiar de idea a los jefes del país y los engaña para que vaguen por desierto sin camino; y éstos andan a tientas en tinieblas, sin luz, y se tambalean como ebrios*— deben entenderse de

(742) Cfr. n. 3 y 6.

manera semejante a los pasajes que ya hemos explicado. Pues cuando permite que los jefes se guíen por sus deseos y sus decisiones dañosas y perniciosas —a causa de sus pecados o los pecados del pueblo o por algún designio oculto pero justo— y no quiere impedir estos males con auxilios e iluminaciones mayores, las Sagradas Escrituras dicen que Dios les hace cambiar de idea, los engaña y hace que vaguen como borrachos.

11. Recordemos las palabras de II *Tesalonicenses*, II, 10-11: «... por no haber aceptado el amor de la verdad que les hubiera salvado, Dios introducirá en ellos un poder seductor que les hará creer en la mentira»; es evidente a todas luces que en este pasaje debe entenderse que la introducción de este poder seductor por juicio justo de Dios, habría sido permitido —y no enviado de manera positiva— como castigo por los delitos de este mundo. Pues aquí se está hablando del Anticristo, del que se dice lo siguiente (II, 9-10): «La venida del Impío estará señalada por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos y todo tipo de maldades»; y seguidamente se añade: «... por no haber aceptado el amor de la verdad...». Por este motivo, el poder seductor que Dios introduce, no es otro que la seducción del Anticristo, cuya venida no estará señalada por el influjo de Dios, sino por el de Satanás, que —según leemos en este pasaje— Dios permite a causa de los delitos de este mundo. Así pues, también este pasaje de las Sagradas Escrituras confirma los comentarios que hemos hecho a otros pasajes semejantes. Pero Dios permite estas seducciones con designio justo por la insolencia y otros crímenes del pecador y por los delitos —o como prueba y examen— de otros, con instigación simultánea de Satanás, aunque muy raramente sucede que estas seducciones vengan acompañadas por prodigios engañosos, como es evidente por las distintas herejías incendiarias que se han sucedido a lo largo de toda la historia de la Iglesia.

12. Además de lo que ya hemos dicho, para que se entiendan algunos otros pasajes de las Sagradas Escrituras, debemos hacer notar que la permisión por la que Dios permite el pecado de un hombre como castigo de otro hombre, a veces aparece en las Sagradas Escrituras como un precepto formulado por Dios, a pesar de que sólo sea una pura permisión. Así sucede en I *Reyes*, XXII, 20-22: «Preguntó Dios: *¿Quién engañará a Ajab...* Se adelantó el Espíritu y dijo: *Yo le engañaré*. Y le dijo el Señor: *¿Cómo?* Respondióle aquél: *Iré y me haré espíritu de mentira en todos sus profetas*. Y dijo el Señor: *Tú conseguirás engañarle. Vete y hazlo así*». Una vez narrada la visión profética que tuvo, Miqueas añade (I *Reyes*, XXII, 23): «Así pues, he aquí que el Señor ha puesto el espíritu de la mentira en boca de todos tus profetas que aquí están, pues el Señor ha predicho los males que vas a sufrir». Aquí las palabras: *vete y hazlo así*, que parecen dar a entender un mandato, significan lo siguiente: te permito esto y te concedo libertad para hacerlo como castigo de los pecados de Ajab. Y estas palabras: *he aquí que el Señor ha puesto el espíritu de la mentira*, deben entenderse en el sentido de que Dios habría permitido que Satanás se transfigurase en ángel de

la luz para que engañase a los profetas; pues a través de la visión de Miqueas se describen: en primer lugar, el designio divino, pero no en relación a los ángeles malos, sino al propio Dios; en segundo lugar, la obediencia de los ángeles, tanto buenos como malos, y la servidumbre por la que en todo dependen del arbitrio y de la voluntad de Dios; y, finalmente, la presteza del diablo en transformarse en ángel de la luz, para engañar a los hombres si se le permite, y la permisión por la que Dios le permite engañar a los profetas como castigo a Ajab. Pero cuando Miqueas dice a Ajab (I Reyes, XXII, 15): *Sube, tendrás éxito. Dios la entregará en manos del rey*; está hablando irónicamente, como también hace el Señor, cuando dice a Adán (*Génesis*, III, 22): «He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros». Y Ajab, dándose cuenta de ello por las propias palabras de Miqueas, le dice (I Reyes, XXII, 16): «De nuevo te conjuro &c.».

13. Del mismo modo que el engaño de Ajab por parte de los profetas falsos sólo se produjo por la permisión de Dios y la sugestión del diablo, así también debe entenderse el pasaje de *Ezequiel*, XIV, 4-5: «A todo aquel que amontone inmundicia en su corazón... y luego se presente al profeta, para interrogarme a mí a través de él, yo, el Señor, le responderé de manera apropiada a la cantidad de inmundicia que acumule, para atraparlo &c.». Y más adelante (XIV, 9): «Yo, el Señor, he engañado a ese profeta, a saber, permitiendo que se engañe como castigo justo del que pregunta».

14. Esta permisión de Dios recibe el nombre de «precepto» más abiertamente en II *Samuel*, XVI, 10, donde, a propósito de las maldiciones que Semeí lanzaba contra David, mientras éste huía de Absalón, dijo David: «El Señor le ha ordenado maldecirme; ¿quién podría decirle: por qué haces esto?»; un poco más adelante (XVI, 11) dice: «Dejadle que maldiga según ha preceptuado el Señor». En efecto, viendo David que Dios también ha permitido esto como castigo de sus delitos, llama «precepto del Señor» al decreto divino por el que Dios decide permitir el pecado de Semeí como castigo a David. Y esto es como si dijera: esta maldición procede de Dios a través del servicio de Semeí como castigo de mis delitos, pero Dios no le incita a ello, sino que sólo lo permite, dirigiéndolo con su providencia y haciendo uso de esta maldición como castigo de mis delitos. De ahí que David pensase que someterse a Dios y soportar los improperios con serenidad era mejor que lanzarse contra Semeí. Léase a San Bernardo, *Sermones in Cantica* (s. 34⁷⁴³).

15. Debemos recurrir a un comentario semejante para explicar algunos pasajes que San Agustín ofrece en *Contra Julianum Pelagianum* (lib. 5, cap. 3⁷⁴⁴) y en *De gratia et libero arbitrio* (cap. 20 y 21⁷⁴⁵). Aunque aquí San Agustín

(743) Cfr. n. 2; PL 183, 960.

(744) Cfr. n. 10-13; PL 44, 788-791.

(745) Cfr. n. 41-43; PL 44, 905-909.

enseñe con toda claridad que Dios no es causa del pecado y que, además, no hay que negar que a veces Dios suele infundir temor en los pecadores o alguna otra inclinación para que no huyan de algo que no puede atribuírseles como una acción culposa, sino como un castigo, sin embargo, a aquellos hombres a través de los cuales castiga a los pecadores, suele conceder fuerzas y audacia —de las que podrían hacer un buen o mal uso—, a pesar de prever que abusarán de ellas para cometer pecados y hacer caer en la perdición a aquellos otros a los que Dios intenta castigar; ahora bien, nunca debe admitirse que Dios los mueva o los impulse a cometer los actos de estos pecados, como es evidente por todo lo que hemos enseñado hasta aquí. Sin embargo, desconozco si acaso San Agustín —que en otros lugares que hemos citado, en parte en esta disputa y en parte en la disputa 10, se muestra de acuerdo con nuestro parecer— pretende decir otra cosa en *Contra Julianum* y en *De gratia et libero arbitrio* que no deba admitirse o deba comentarse piadosamente recurriendo a otros pasajes del propio San Agustín.

Disputa XXXV

*¿Desaparecería la contingencia de las cosas,
si Dios influyese por necesidad de naturaleza, junto con el libre arbitrio
y otras causas segundas, sobre las obras naturales exactamente del mismo
modo en que realmente y con libertad influye ahora?⁷⁴⁶*

1. Duns Escoto en *In I Sent.* (dist. 2, q. 2; dist. 8, q. 5; dist. 39) y en *In II Sent.* (dist. 1, q. 3) afirma que si Dios actuase por necesidad de naturaleza, ningún efecto sería contingente, sino que todo acontecería de manera necesaria⁷⁴⁷. De ahí que en *In II Sent.* (q. 3) afirme que, cuando los filósofos sostienen, por una parte, que Dios obra por necesidad de naturaleza y, por otra parte, que algunos efectos son contingentes, dicen cosas que en el fondo se contradicen. Debemos advertir que en este pasaje Escoto no sólo sostiene que si se afirma que Dios es omnipotente —es decir, capaz de hacer todo aquello que no implique contradicción, como enseña la fe católica— y, al mismo tiempo, que obra por necesidad de naturaleza, se está cayendo en contradicción —ciertamente, esto es verdad, porque habría una infinidad de cosas en acto, la potencia divina se agotaría, se producirían cosas opuestas entre sí y, al tener Dios capacidad de producir por separado cada una de las cosas, si obrase por necesidad de naturaleza, produciría al mismo tiempo cada una de ellas &c.—, sino que también sostiene que si este universo fuese tal como es ahora y Dios influyese por necesidad de naturaleza con el mismo influjo con que en realidad y libremente influye ahora sobre él, desaparecería totalmente la contingencia de las cosas; por esta razón, afirma que los filósofos sostuvieron en el fondo cosas contradictorias, cuando, por una parte, dijeron que Dios obra por

(746) *Cfr.* disp. 25, n. 2.

(747) *In I Sent.*, dist. 2, q. 2, n. 20, 21, 35; dist. 8, q. 5, n. 19; dist. 39, n. 12, 14; *In II Sent.*, dist. 1, q. 3, n. 16 (ed. Vivès 8, 443s, 448s, 483s; 9, 756; 10, 619s, 626; 11, 82).

necesidad de naturaleza y cuando, por otra parte, defendieron la contingencia de muchos efectos. Además, es evidente que este es el parecer de Escoto, tanto por lo que dice, como por las razones que aduce como demostración; en este sentido lo impugnan Cayetano⁷⁴⁸ y otros discípulos de Santo Tomás; también en este sentido lo defienden Antonio de Córdoba (*Quaestionarium theologicum*, lib. 1, q. 55, dub. 4⁷⁴⁹), Francisco Lycheto (*In I Sent.*, d. 39, n. 12 comm., n. 3⁷⁵⁰) y otros discípulos de Escoto.

2. Escoto⁷⁵¹ demuestra su parecer de la siguiente manera. *En primer lugar*: Si la causa motora, en cuanto movida por otra, recibe su movimiento de manera necesaria, también moverá por necesidad. Pero toda causa segunda, incluida la voluntad humana, mueve y obra en la medida en que una causa primera la mueve; de este modo, sólo obra en virtud de esta causa primera. Por tanto, si recibe de la causa primera su movimiento de manera necesaria, también moverá y producirá su efecto por necesidad. Por tanto, si decimos que la causa primera no concurre con las causas segundas libremente, sino por necesidad de naturaleza, entonces no habrá ningún efecto contingente, sino que todos se producirán por necesidad.

3. *En segundo lugar*: La causa primera se relaciona con el efecto antecediendo por naturaleza a la causa segunda. Por tanto, si la causa primera actúa por necesidad y no libremente, entonces todo efecto se considerará efecto necesario en relación a la causa primera de la que procede por necesidad y, por ello, no habrá ningún efecto contingente, porque bajo ningún concepto un mismo efecto puede considerarse al mismo tiempo efecto necesario y contingente, ya sea en relación a una y la misma causa, ya sea en relación a una y a otra causa.

4. *En tercer lugar*: Todo efecto producido por intervención de causas segundas, también puede producirse —en su identidad individual y numérica como acto— sólo por intervención de Dios. Pero entonces toda su contingencia se deberá a Dios. Por tanto, también en este caso, aunque al mismo tiempo concurren causas segundas, su contingencia se deberá a Dios. Pero si decimos que Dios obra por necesidad de naturaleza, entonces este efecto no recibirá su contingencia de su relación con Dios, sino que se producirá por necesidad a causa de Él. Por tanto, si decimos que Dios obra por necesidad de naturaleza, la contingencia de las cosas desaparece completamente.

5. Este parecer de Escoto sólo parece apoyarse en los siguientes fundamentos, a saber: el concurso general de Dios con las causas segundas es un influjo que

(748) *Commentaria in S. Thomae summam theologicam*, 1, q. 14, art. 13, n. 23ss; q. 19, art. 8, n. 11ss.

(749) Venetiis 1604, 452.

(750) *In com. n. 3 ad Scoti I*, dist. 19, n. 12; y *Commentationes in 1, 2, 3 Scoti libros*, tom. 1, Venetiis 1589, fol. 257rb.

(751) *In I Sent.*, dist. 39, n. 12 (10, 619).

no es inmediato sobre los efectos de las causas segundas, sino sobre las propias causas, de tal modo que Dios las mueve y aplica a producir sus efectos; este influjo es causa eficaz —que impone a las causas segundas, incluida la voluntad humana, la necesidad de obrar— y suficiente para que este mismo efecto se produzca sin las causas segundas. Las demostraciones de Escoto suponen todo esto, según dice Antonio de Córdoba en la citada dud. 4⁷⁵². Además, si estos fundamentos fuesen verdaderos, entonces la raíz y toda la causa de la contingencia de las cosas sería únicamente la libertad de la voluntad divina para obrar, como afirma Escoto en los lugares citados. Asimismo, si se afirma que Dios concurre por necesidad de naturaleza con las causas segundas con el mismo influjo con que realmente concurre con ellas, es decir, libremente, entonces desaparece la contingencia de las cosas, como afirma Escoto.

6. No veo de qué modo puede salvarse, con estos fundamentos, la libertad de nuestro arbitrio, porque con ellos el hecho de que nuestra voluntad obre o no de uno u otro modo dependerá exclusivamente del influjo de Dios. Con estos fundamentos, tampoco veo cómo puede sostenerse que el libre arbitrio obre en la medida en que le corresponde, siendo esto, no obstante, necesario para que se pueda hablar de libertad o de dominio sobre sus propias acciones. Más aún, tampoco veo cuál sería el influjo propio de las causas segundas junto con la causa primera, porque o bien Dios realizaría las operaciones de las causas segundas con objeto de dotarlas de eficacia, o bien todas ellas —tanto libres, como no libres— se encontrarían en relación a Dios exactamente igual que las herramientas de un arte, que sólo son aptas para que el artesano obre mediante ellas y, por ello, reciben de él todo su movimiento; por esta razón, todas las obras —tanto del libre arbitrio, como de otras causas— deben atribuirse a Dios como artífice de las mismas, siendo las propias causas tan sólo como instrumentos adaptados por Dios para esta tarea, como afirman con insistencia los herejes. De ahí que consideremos que este parecer de Escoto que acabamos de ofrecer, es más que peligroso, sobre todo porque es dogma de fe que, en virtud de su libertad, nuestro libre arbitrio —incluso movido e incitado por Dios a través del auxilio particular de la gracia previniente— puede no seguir, sino rechazar la moción y la guía de Dios. Pero este parecer ya está suficientemente refutado con todo lo que hemos dicho en las disputas anteriores.

7. Por tanto, en cuanto al primer argumento de Escoto, si éste sólo se refiere al concurso general de Dios —del que parece que está hablando exclusivamente—, podemos refutarlo con facilidad recurriendo a lo que ya hemos dicho. Pues da igual lo que suceda con la premisa mayor, ya que la menor debe negarse. En efecto, el concurso general de Dios con la causa segunda no es un influjo de Dios sobre la causa, sino sobre el efecto junto con la causa segunda, como ya hemos explicado. Por esta razón, sin que Dios la mueva con anterioridad a través de su

(752) *Cfr.* n. 1.

concurso general, la causa segunda produce su efecto, pero lo produce con la influencia simultánea de Dios —a través de su concurso general— junto con ella sobre el efecto, del mismo modo que Dios produce junto con el fuego el efecto de calentar el agua. Esta solución parece ser la de Cayetano⁷⁵³. Pues aunque parezca que hay que conceder a Escoto que la causa primera mueve a la causa segunda a través de su concurso general, sin embargo, según Escoto, esta moción no es propia —es decir, como si la causa segunda recibiese una moción previa de la causa primera—, sino que la causa primera coopera estrechamente con la causa segunda en el efecto, es decir, a través del concurso general la causa primera influye estrechamente junto con la causa segunda de manera inmediata sobre el efecto, pero sin actuar sobre la causa segunda. Por esta razón, sólo parece diferir de nosotros en las palabras que utiliza.

Más aún, el propio Escoto en *In IV Sent.* (dist. 1, q. 1, *resp. ad ultimum*) también parece pensar lo mismo que nosotros. Pues presenta una diferencia entre el instrumento —en relación al artesano que lo mueve— y la causa segunda —en relación a la causa primera de la que depende para producir su efecto—, a saber, el instrumento recibe el movimiento del artífice, pero la causa segunda, cuando produce su efecto, no recibe otro movimiento de Dios, sino que Él sólo influye con ella sobre el efecto. Las palabras de Escoto en este pasaje son: «Que la causa segunda actúe en virtud de otra, no supone recibir algo de esa otra, sino tan sólo encontrarse simultáneamente en un orden inferior al de ese otro agente»; un poco más adelante dice: «Por ello, es evidente que la influencia de la causa primera sobre la causa segunda, cuando actúan simultáneamente, no es una nueva influencia que sea creación de algo inherente a la causa segunda, sino que la influencia aquí es el orden determinado de estas causas al producir el efecto común».

En cuanto a la demostración de la menor, debemos responder que se dice que la causa segunda no produce nada salvo en virtud de la causa primera: en primer lugar, porque recibe toda la eficacia que tiene para actuar —de modo mediato o inmediato— de la causa primera y gracias a ella se conserva de modo inmediato; y en segundo lugar, porque, para actuar, necesita de la cooperación de la causa primera a través del concurso general sobre su efecto.

8. Pero como nuestro libre arbitrio, una vez movido por prioridad temporal o natural e incitado por Dios a través de los auxilios de la gracia previniente y cooperante, realiza las obras sobrenaturales con que se dispone para alcanzar la gracia que convierte en agraciado —además, del mismo modo que, movido libremente por Dios, en su potestad está seguir la moción divina y realizar las obras con que se dispone para alcanzar la gracia o no realizarlas, así también, aunque Dios lo moviera por necesidad de naturaleza del mismo modo, podría libremente realizar estas mismas obras o no—, por ello, debemos negar el

(753) *Commentaria in S. Thomam summam theologicam*, 1, q. 14, art. 13, n. 23; q. 19, art. 8, n. 11s.

argumento de Escoto, en la medida en que podría ofrecerse para demostrar que si Dios confiriera por necesidad de naturaleza los mismos auxilios de gracia que de hecho confiere libremente, entonces desaparecería la contingencia de las obras con que nos disponemos para alcanzar la gracia que convierte en agraciado.

En cuanto a la premisa mayor de este argumento, debemos decir que, en tal caso, aunque la causa motora, en cuanto movida por otra, se moviera por necesidad, sin embargo, no movería por necesidad, porque el movimiento que recibe no es causa total, ni suficiente, del movimiento que debe seguirse de ella, sino que todavía, para que se produzca este movimiento, es necesaria como causa parcial la cooperación libre y el influjo de la causa movida, como hemos visto hasta ahora. Por esta razón, aunque sea imposible que Dios confiera por necesidad de naturaleza los mismos auxilios de gracia que de hecho confiere libremente, no obstante, nuestra voluntad posee libertad para cooperar o no con estos auxilios y, por ello, las obras con que se dispone para alcanzar la gracia son contingentes.

9. En cuanto al segundo argumento⁷⁵⁴, debemos negar su premisa mayor. Pues la causa primera sólo se relaciona con el efecto en tanto que es la causa más universal de entre las eficientes, de cuyo influjo se sigue indiferentemente un efecto de un tipo u otro, según el tipo de influjo que se produzca por parte de la causa particular. Pero el efecto no procede de la causa primera por prioridad temporal o natural con respecto a la causa segunda, sino de ambas simultáneamente, entendidas como causa total en términos absolutos, porque ninguna de ellas —por medio del influjo con que realmente influyen— se basta para producir el efecto sin la otra.

10. En cuanto al tercer argumento, debemos negar su premisa mayor, si con ella se pretende afirmar que todo efecto producido por intervención de las causas segundas, puede producirse tan sólo por la influencia de Dios a través del influjo con que concurre con las causas segundas, como si este influjo solo bastase para producir cualquier efecto sin intervención de las causas segundas. Pero si con ella se pretende afirmar que el efecto puede producirse tan sólo por influencia de Dios —aunque a través de otro influjo mayor—, una vez admitida la mayor y también la menor, debemos negar la primera consecuencia, si en su consecuente se pretende afirmar que toda la contingencia del efecto sólo procede de Dios. Pues el efecto también posee esta contingencia en relación a las causas segundas y de tal modo que, aunque fuese imposible que Dios actuase por necesidad de naturaleza únicamente a través del concurso general con que influye con las causas segundas, sin embargo, la contingencia en las cosas permanecería en relación tan sólo a las causas segundas. En efecto, ya que Dios —influyendo únicamente a través de su concurso general— y la causa segunda constituyen una sola causa total del efecto de la causa segunda y ninguna de ellas se basta

(754) *Cfr.* n. 3.

sin la otra para producir este efecto, en consecuencia, del mismo modo que en los razonamientos silogísticos —puesto que su conclusión se infiere de ambas premisas y no sólo de una— basta con que una de las premisas no sea necesaria para que la conclusión tampoco pueda ser necesaria, así también, cuando dos causas concurren en la producción de un mismo efecto y de estas dos causas ninguna de ellas se basta sin la otra, es suficiente con que una de ellas no actúe por necesidad de naturaleza —tanto si es causa primera, como segunda— para que el efecto producido no sea necesario, sino contingente, en razón de la causa parcial que no actúa por necesidad.